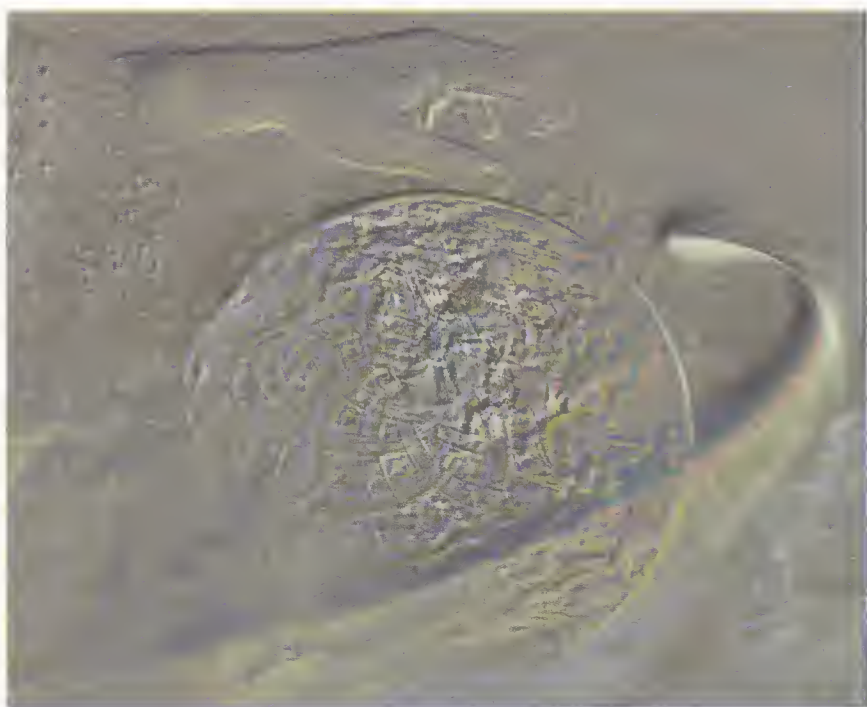


# بين الائتمانية والدهرانية

## بين طه عبد الرحمن وعبد الله العروي



عباس أحمد أرحيلة



المؤسسة العربية للفكر والإبداع

THE ARABIAN ESTABLISHMENT FOR THOUGHT AND INNOVATION

# بين الاثمانيّة والدّهريّة

بين طه عبد الرّحمن وعبد الله العرويّ

بقراءة مشروع كلّ من طه عبد الرحمن وعبد الله العرويّ ينكشف الصدام الحادّ بين من أرد تبني ما أتاحته الحداثّة الغربيّة، ووجد في الماركسية خشبة إنقاذ، واعتبر طيّ صفحة تراث الإسلام بداية الثورة على العقل المطلق أي المؤيّد بالوحي، والاحتكام إلى العقل المجرّد كما فعل الغرب، وبين من وجهته تأسيس حداثّة إسلاميّة تتوافق مع مجالها التّدوليّ الإسلاميّ العربيّ؛ فتحرّر من التبعيّة، وتستقلّ بتوجّهاتها عن الحداثّة الغربيّة، وتصبح هي البديل؛ وبذلك تعطي لتلك الصفحة التي يُراد طيها بُعدًا كونيّ من منطلق أخلاقيّة الإسلام؛ الذي تتحقّق به لكلّ من آمن به روح الحداثّة.

الثمن: 7 دولارات  
أو ما يعادلها

ISBN 978-614-8024-03-0



9 786148 024030

إبداع  
EBDAA

المؤسسة العربية للفكر والإبداع  
THE ARABIAN ESTABLISHMENT FOR THOUGHT AND INNOVATION

بين الانتمائية والدَّهرانيَّة



# بين الائتمانيَّة والدَّهرانيَّة

بين طه عبد الرَّحمن وعبد الله العرويّ

عباس أحمد أرحيلة



المؤسسة العربية للفكر والإبداع

THE ARABIAN ESTABLISHMENT FOR THOUGHT AND INNOVATION

---

الفهرسة أثناء النشر - إعداد المؤسسة العربية للفكر والإبداع

أرحيلة، عباس أحمد

بين الائتمانية والدَّهرانية: بين طه عبد الرَّحمن وعبد الله العروي/  
عباس أحمد أرحيلة.

١٩٢ ص.

بليوغرافية: ص ١٨٩ - ١٩٢.

ISBN 978-614-8024-03-0

1. العروي، عبد الله - فكر. 2. عبد الرَّحمن، طه - فكر. أ. العنوان.

177

---

«الآراء التي يتضمنها هذا الكتاب لا تعبر بالضرورة  
عن وجهة نظر المؤسسة العربية للفكر والإبداع»

© جميع حقوق الطبع والنشر  
محفوظة للمؤسسة

الطبعة الأولى، بيروت، 2016

---

**المؤسسة العربية للفكر والإبداع**

بيروت - لبنان

بريد إلكتروني: [info@taefti.com](mailto:info@taefti.com)

الموقع: [www.taefti.com](http://www.taefti.com)

إهداء

إلى أبنائي:

بشرى، نجيب، رضوان

وإلى من ضحّت بكل غال ونفيس من أجلنا...





١ - يقول طه عبد الرحمن:

«بل صار بعضهم - على شدة ضعف زاده من المعرفة العلمية عموماً والمعرفة الإسلامية خصوصاً - يدعي الوصاية على المسلمين كافة، فيُملي عليهم كيف ينبغي أن يفكروا في دينهم، ونيته المبيتة إنما هي أن يُخرجهم من هذا الدِّين من حيث لا يشعرون».

سؤال الأخلاق مساهمة في النقد الأخلاقي  
للحدائنة الغربية، ص ١٧١

٢ - يقول عبد الله العروي:

«يقول إنه يُدرّس المنطق في حين أنه يلقّن صناعة المناظرة كما أرسى قواعدها المتكلّمون بهدف قمع الفكر النقديّ (إذا أوردَ فَقُلْ...). المهمّ في عين هؤلاء ليس تلمّس الحقّ بل التشكيك؛ اعتماداً على ما يبدو تناقضاً في كلام الخصم (...). يتظاهر البعض بهمّ التّأصيل في حين أنّ الهدف الحقيقيّ هو احتواء الفكر الحديث».

خواطر الصباح (يوميات ١٩٨٢ - ١٩٩٩)،  
ص ١٨١ - ١٨٢

## المحتويات

الموضوع	الصفحة
---------	--------

### الفصل الأول

هل هي عودة العروِّي إلى (الدين الطبيعي)

٣٣	وعصر الأنوار؟
٣٥	أولاً: تاريخانية العروِّي والعودة إلى عصر الأنوار .....
٤٢	ثانياً: ترجمته لكتاب (روشو) بعنوان: «دين الفطرة» .....
٤٦	ثالثاً: ما غاية العروِّي من ترجمة «دين الفطرة»؟ .....
٥٣	رابعاً: الترجمة ومسألة العودة إلى (الدين الطبيعي) .....

### الفصل الثاني

الانتمائية في مواجهة الدَّهرانيَّة

٥٩	أولاً: الفصل بين الأخلاق والدين وضرورة المواجهة .....
٦١	ثانياً: مسلَّمة التبدل الديني والصُّيغة الطبيعية للأنموذج الدَّهراني ....
٦٨	ثالثاً: مسلَّمة التخلُّق المزدوج والصُّيغة الطبيعية للأنموذج الدَّهراني .....
٧٢	رابعاً: مسلَّمة الآمرية الإلهية والصُّيغة الطبيعية للأنموذج الدَّهراني ..

### الفصل الثالث

بؤس مقلِّدة الدَّهرانيَّة

٨٣	أولاً: أسباب عبودية العقل والشُّعور لسطوة التَّقليد .....
٨٥	ثانياً: «بؤس المقلِّد الفكري وروحانيات التسيد» .....
٨٩	ثالثاً: «بؤس المقلِّد الفكري وروحانيات التزكِّيَّة» .....

- رابعاً: كلمة عن طبيعة مشروع العروى ..... ٩٧

#### الفصل الرابع

- ١٠٧ حول أصالة المفاهيم
- أولاً: العروى وتأسيسه لمفاهيم الحداثة ..... ١٠٩
- ثانياً: طه وتأثيره لمفاهيم الهوية الإسلامية ..... ١١٣
- ثالثاً: العروى يبحث عن أصول لمفاهيم طه ..... ١١٩
- رابعاً: اختلافهما في منهج التأليف ..... ١٢٨

#### الفصل الخامس

- ١٣١ مع مفهوم الحداثة
- أولاً: «هكذا تكلم عبد الله العروى»: توطئة لحواره مع مجلة النهضة ..... ١٣٣
- ثانياً: مفهوم الحداثة عند والعروى ..... ١٤٠
- ثالثاً: مفهوم الحداثة عند طه ..... ١٤٦
- رابعاً: عن وجود الفلسفة والفيلسوف بالمغرب ..... ١٥٠

#### الفصل السادس

- ١٥٩ القطيعة ونقد صاحب المنطق
- أولاً: العروى ومسألة القطيعة مع التراث ..... ١٦١
- ثانياً: الارتباط بالتراث ضرورة وجود في مشروع طه ..... ١٦٨
- ثالثاً: موقف العروى من صاحب المنطق والمناظرة ..... ١٧٢

## بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

### مقدمة

الحمد لمن جعل الخلاف بين الناس من سنن الوجود، وجعل لكل وجهة هو مولئها حتى اليوم الموعود، على أن يَسْتَبِقُوا الخيرات التي أوجدها الله لخلقه، ودعاهم في ذلك الاستباق إلى الاحتكام إلى الحق وسماع صوته، ولن ينبعث ذلك الصوت من أوهام العباد وهم عن الحق مُعرضون، وعن حقيقة دنياهم غافلون، وعن جادة الصواب في عَمِهِ تائهون. والصلاة والسلام على الرحمة المهداة للعالمين؛ إذ بعثه الله للناس أجمعين، وتمثل في سنَّته نور اليقين؛ ليدلَّ الخلق على سُبُل النجاة، من الغفلة قبل الممات، وعلى آله وصحابه أجمعين، ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين.

وبعد؛

فإنه لما كان مشروع طه عبد الرحمن في جوهره محاولةً رائدةً لوضع فلسفة إسلاميةً تضاهي في قوتها ونسقيتها ما لدى فلاسفة الغرب؛ كان من الطبيعي أن تصطدم رؤيته لعالمية الإسلام بمكوّنات الفلسفات الغربية عامة، وبواقع الحداثة الغربية بمفاهيمها ومنطقاتها المنهجية كما انتشرت في المعمور، وتمّ تسويقها والدعوة إليها في العالم الإسلامي العربي بشكل خاص. ويتقدمه لرؤية نقدية لمفاهيم تلك الحداثة، وما تتردّى فيه من أوهام وانحرافات، ورغبةً منه في

التحرُّر من هيمنتها، والاستقلال بما يستشكله من واقع المجال  
التدائلي الإسلامي العربي؛ كان من الطبيعي أيضاً، ونتيجة لكل  
ذلك، أن يصطدم مشروع طه مع حقيقة الحداثة الغربية ومع الداعين  
إليها والمدافعين عنها بشكل عام، ومع مشروع عبد الله العروي،  
بشكل خاص، باعتباره دعوةً من نحو نصف قرن لتبني تلك الحداثة.

وبقراءة مشروع كلٍّ من طه عبد الرحمن وعبد الله العروي  
ينكشف الصدام الحاد بين مَنْ أَرَدَ تبني ما أُناحتها الحداثة الغربيَّة،  
ووجد في الماركسية خشبةً إنقاذ، واعتبر طيَّ صفحة تراث الإسلام  
بدايةً الثورة على العقل المطلق أي المؤيَّد بالوحي، والاحتكام إلى  
العقل المجرَّد كما فعل الغرب، وبين من وجهته تأسيس حداثة  
إسلامية تتوافق مع مجالها التدائلي الإسلامي العربي؛ فتحرَّر من  
التبعية، وتستقل بتوجهاتها عن الحداثة الغربية، وتصبح هي البديل؛  
وبذلك تعطي لتلك الصفحة التي يُراد طيُّها بُغْداً الكونيَّ من منطلق  
أخلاقيَّة الإسلام؛ الذي تتحقَّق به لكلٍّ من آمن به روح الحداثة.

ومما لاحظته في بحث سابق<sup>(١)</sup>، أنَّ هناك صراعاً فكرياً، يأتي  
تلميحاً أو تصريحاً، بين طه عبد الرحمن وعبد الله العروي؛ بحكم  
توجُّه كلٍّ منهما؛ إذ اتَّجاه كل منهما يستدعي مواجهةً اتَّجاه الآخر؛  
وإذ كلٌّ منهما ينظر في أسباب تخلف الأمة، ويبحث في سبل  
رقِّيها، وتجاوز وضعيتها تخلفها، ويعمل على تطوير منهجه بحثاً عن  
الإبداع فيما يرومه؛ فحدَّث الصدام بين الرؤيتين والمنهجين؛  
وخاصَّة ما نتج عن اختلافهما في تأصيل المفاهيم، وموقفهما من  
الحداثة الغربية، ومن الهوية والتراث، ومن الأصالة والتقليد.

---

(١) فيلسوف في المواجهة: عباس أرحيلة (ط١، ٢٠١٢م).

والمُشير للانتباه أن يظل اتجاه الواحد منهما هاجساً لاتجاه للآخر، ولو بشكل غير مباشر، على مدى نحو ثلاثين سنة، وإن لم يرد الحديث عن فكر طه وانتقاد عمله في مذكّرات العروبيّ إلا مرتين اثنتين، حتّى وإن دامت كتابتها نحو اثنتين وثلاثين سنة<sup>(١)</sup>، كما تحدّث عن فكره في كتابه: المغرب والحسن الثاني، شهادة (Le Maroc et Hassan 2 un témoignage)، أما طه فلم يذكر اسم العروبيّ ولو مرّة واحدة فيما قرأت له، وإن كان فكره هو الحاضر الغائب في كلّ ما كتب؛ إذ كل حديث عن قضية التبعية للفكر الغربيّ والدعوة إلى تبنيّ حديثه، وكل انتقاد لمقلّدة العصر تصبح معه مواقف العروبي ومفاهيمه واجتهاداته وكأنّها محطّ نظر فيما يذهب إليه طه.

والباحثان مغربيّان من رموز الفكر والفلسفة في المغرب المعاصر، بل هما ملء سمع الفكر وبصره في اللحظة الراهنة؛ وإن كان صدى العروبي قد بدأ يتوارى، ويعرف شيئاً غير قليل من الخفوت، إلا في مناسبات وكتابات معينة.

أصولهما الأولى واحدة؛ فهما من منطقة دڭالة؛ عبد الله العروبيّ من مواليد مدينة أزّمور سنة ١٩٣٣م، وطه عبد الرحمن من موليد مدينة الجديدة سنة ١٩٤٤م، تخرّجا معاً من جامعة السوربون الفرنسيّة، وجمعهما التدريس بكلية الآداب والعلوم الإنسانيّة، جامعة محمد الخامس بالرباط في سبعينيّات القرن العشرين. وهما وإن كانا من مجال جغرافيّ واحد؛ وكانت المسافة بين مدينتيهما لا تتجاوز

---

(١) خواطر الصباح: حجرة في العنق (بوميات ١٩٨٢ - ١٩٩٩) - ط ١ [المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٥م].

خمسـة عشر كيلومتراً؛ فإنَّ المسافة بين توجُّهِ كل منهما لا تحدُّها الأرقام ولا تحدُّها المسافات؛ فهما يختلفان في كل شيء، ولا يلتقيان إلَّا في حبِّ التفلسف كلٌّ على شاكلته. فأطروحة العروِّي: الأصول الاجتماعيَّة والثقافيَّة الوطنيَّة المغربيَّة: ١٨٣٠ - ١٩١٠ (١٩٧٦، ما تزال بالفرنسيَّة)، وأطروحة طه: رسالة في الاستدلال الحجاجي والطبيعي ونماذجه (١٩٨٥)، ما تزال بالفرنسيَّة) فطه تخصُّصه الأصلي المنطق وفلسفة اللغة والعروِّي تخصُّصه الأصلي التاريخ.

فعبد الله العروِّي وجَّهته التاريخ والتاريخانيَّة والحدائـة في سيرورتها الماديَّة وعقلانيَّتها كما انضبط بها مسار حركة الحضارة الأوروبيَّة، وبؤرة مشروعه الفكري نقد الإيديولوجيا برؤية ماركسيَّة؛ أي نقد ما يراه خروجاً عمَّا يعتبره واقعاً موضوعياً. وموطنه الفكريّ يقع في (عصر الأنوار) بمواقف أصحابه من قضايا الفكر وضرورات التطوُّر والتغيير في كل مجالات الحياة. وهو لا يرى إمكاناً لأن يتطوَّر العرب والمسلمون بغير العيش في (الأنوار) وتبني الحدائـة الغربيَّة، وما أنتجتـه هذه الحدائـة في مجالات النظر والمادَّة وما يستتبع ذلك من تطوُّرات وتقنيات؛ فهي المنقذ لهم من التردّي الذي هم فيه. ويرى أنَّهم لن يتمكَّنوا من تبني تلك الحدائـة واستنباتها بغير القطيعة مع تراثهم، وإبعاد العقل المطلق عن تفكيرهم.

وطه عبد الرحمن يرى من مظاهر العجز البشري الاستكانة إلى تلك الحدائـة، والافتداء بها في حركة الوجود، ويرى في تقليدها ومحاكاتها خيانةً لِمَا أُؤْتِمِنَ عليه الإنسان، وغفلةً عن الدين الخاتم، وردَّةً عن منهج الله، وصدّاً عن سبيله، ونكوصاً عن الحق الذي

ارتضاء الله لخلقه، ويرى في تبني الحداثة الغربية ما يُزري بقيمة العقل البشري. فوجهة طه الإسلام بمجاله التداولي العام عقيدة وفكراً ولغة، ولا يرى إمكاناً لتطور ولا حداثة للعرب والمسلمين بغير الإسلام. ويرى أنه لن يكون لهم وجود بغير الارتباط بترائهم ونشر صفحة ما أراد غيره طيها.

فكان من الطبيعي أن يصطدم منهج أحدهما بمنهج الآخر، وأن يستحضر كل منهما توجه فكر الآخر، وأن يتم التلميح إلى ذلك الفكر أو التصريح به؛ إذ أراد كل منهما أن يكون من صنّاع المفاهيم للدفع بعجلة الفكر العربي المعاصر، وإخراجه من سباته وتخلّفه الحضاري. وقد اتّضح الصدام بينهما بشكل خاص في ثلاثة من كتب كل منهما. ففي كتب عبد الله العروي:

١ - خواطر الصباح: حجرة في العنق (يوميات ١٩٨٢ - ١٩٩٩) (ط١، ٢٠٠٥م).

٢ - المغرب والحسن الثاني، شهادة (٢٠٠٥م).

٣ - مفهوم العقل (ط١، ١٩٩٦).

وفي كتب طه عبد الرحمن:

١ - في أصول الحوار وتجديد علم الكلام (ط١، ١٩٩٧).

٢ - فقه الفلسفة - ٢ - القول الفلسفي: مفهوم التأويل (ط١، ١٩٩٩م).

٣ - بؤس الدهرانية، النقد الائتماني لفصل الأخلاق عن الدين (ط١، ٢٠١٤م).

وقد سبق للعروي أن نهض بمشروع فكري، كان منطلقه الإيديولوجية العربية المعاصرة (ط١، ١٩٦٧م) ثم قدم موسوعة



مفاهيم: مفهوم الإيديولوجية (١٩٨٠) مفهوم الحرية (١٩٨١)، مفهوم الدولة (١٩٨١)، مفهوم التاريخ (١٩٨١)، مفهوم العقل (١٩٩٦). وتحدث عن مشروعه في كتابه الأخير؛ معتبراً إياه آخر حلقة فيه. وذكر في التمهيد له أنَّ سلسلة المفاهيم التي قدّمها في مشروعه الفكري عبارة عن موسوعة موضوعها الحداثة، وأنها سلسلة تمثل «فصولاً من مؤلّف واحد حول مفهوم الحداثة»<sup>(١)</sup>.

وذكر أنَّ منطق الحداثة كان هو الدافع إلى بلورة مشروعه الفكري هذا، وتساءل في بداية تمهيده: «ماذا كان هدف المشروع كلّهُ؟».

أجاب: «حاولتُ في كل ما كتبتُ أن أوضح أنَّ الوضعية التاريخية التي نعيشها، والتي لا نستطيع أن ننفِها، تجعل من كل أحكامنا على حالات خاصّة أقوالاً هادفة، مصلحيّة، تبريريّة»<sup>(٢)</sup>.

فهو يعتبر مشروعه تنويرياً تحديثياً دعوتاً ترشيدياً ينقل الفكر السائد من الماضي إلى الحاضر. ويقول إنه لا يفتأ يكتب حول ضرورة التّرشيد<sup>(٣)</sup>. وسنرى أنه يعتبر كتابه (الإيديولوجيا العربية المعاصرة) بفصوله الأربعة؛ هو جوهر فكره؛ إذ لا تخرج أعماله عن أربعة محاور: الإيديولوجيا، البحث التاريخي، التّأصيل، التعبير<sup>(٤)</sup>، كما قال في آخر حوار له سنة ٢٠١٤م، كما سنرى.

وفي سنة ١٩٩٩، قدّم طه عبد الرحمن القسم الثاني من

---

(١) مفهوم العقل، ص ١٤.

(٢) نفسه، ص ٩.

(٣) نفسه، ص ١٨.

(٤) مجلة النهضة، العدد الثامن، ٢٠١٤م، ملف خاص بعنوان: هكذا تكلم عبد الله العروي.

مشروعه فقه الفلسفة - ٢ - القول الفلسفي، كتاب مفهوم التأثيل، واعتبر نفسه أول من قدّم مشروعاً يتناول أركان المفهوم الفلسفي وآلياته ونماذجه؛ بل قدّم الكيفية التي يتم بها تصنيع المفاهيم، والتي تجعل متلقّيه قادراً على إنشاء مفاهيمه الفلسفية كما يريد، وقادراً على استثمار المفاهيم المنقولة وإخضاعها لأصول مجاله التداولي الخاص من الجوانب اللغوية والمعرفية والعقدية. ويرى أن بهذا يستقلّ المتلقّي بفكره، ويتحرّر من تبعيته لغيره، ويُنشئ مفاهيمه الخاصة التي تنسجم مع واقعه، وتستلهم إشكالات ذلك الواقع؛ فيُحسب له الاجتهاد فيه؛ ويُصبح من أهل الإبداع في مجاله. وهكذا لم يكتف طه بوضع مفاهيم، بل وضع كيفية لصنع المفاهيم، واعتبره عمله (ورشة) لتصنيع المفاهيم.

ونتيجة ذلك، كان لا بدّ أن يصطدم مشروع طه بمشروع العروبي؛ بحكم مجالات انشغالاتهما الفكرية؛ وكأنّ فكر الواحد منهما صار محطّ نظر الآخر.

ويُخيّل لمن يتابع أعمال الرجلين، وكأنّ طه يُعرّض بالطريقة التي يضع بها العروبي مفاهيمه، حين يرمي المتفلسفة العرب بتقليد الغربيّين في وضع مفاهيمهم، فيقول: «جلّ المفاهيم الفلسفية العربية التي بين أيدينا (...)»، ثمّ وضعها في مقابل مفاهيم منقولة من أمم أخرى<sup>(١)</sup>.

وجاءت ترجمة العروبي لنصّ من النصوص المنسوبة لـ(جان جاك روسو) (١٧١٢ - ١٧٧٨م)، بعنوان: دين الفطرة أو عقيدة

(١) فقه الفلسفة - ٢ - القول الفلسفي، كتاب مفهوم التأثيل، ص ٦٣.

القَسَ من جبال السَّافَوَا<sup>(١)</sup>؛ فحدث ما يشبه الصَّدَام بين الفكرين، إنْ لم تنكشف المواجهة بينهما بجلاء؛ إذ تعرَّض طه لكتاب (روسو) هذا، بالدراسة والنقد، ضمن كتابه: **بؤس الدهرانية، النقد الائتماني لفصل الأخلاق عن الدين**<sup>(٢)</sup>، كما سنرى.

ولا شكَّ أنَّ (جان جاك روسو) كان يتحدث عن الدين الطبيعي؛ أي عن الصورة الزمنية التي أصبحت في ذهنه عبارة عن ترسُّبات اعتقادية وتصورية اتخذتها الديانة المسيحية بعد أن اختفت حقيقتها من وجدانه، ووجدان المخاطبين بها عامة؛ فأصبحت تلك الصورة هي معتقد أهل الأنوار بالدين في زمانه. وأنَّ الفطرة الوقتية التي يتحدث عنها (روسو) ينطلق الدين فيها من خارج الإنسان متجهاً إلى داخله؛ فيتوهم أنَّ ما نقله من خارجه مبعثه أخلاق باطنه! وسنرى في هذا البحث كيف تناول طه عمل (روسو) بالنقد؛ معتبراً إيَّاه صورة من صور الدهرانية، وهو مصطلح من وضعه؛ أراد به الفصل بين الأخلاق والدين. وفي نقده تسفيه لما ذهب إليه (روسو)، وما يمكن أن توحى به عودة العروى إلى الدين الطبيعي في هذه اللحظة التي يعيشها العالم العربي والإسلامي.

كان السؤال: لماذا كانت عودة العروى إلى ما اعتبره (الأنواريون) الدين الطبيعي؟ خاصة أنَّ أوَّل جملة بدأ به العروى نقله للكتاب، قوله: «لم اختر اعتباطاً النص الذي يحمل في الأصل عقيدة قَسَ من جبال السَّافَوَا لنقله إلى اللغة العربية»<sup>(٣)</sup>. هل يريد من

(١) ١ ط [المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ٢٠١٢م]، [١٣٣ صفحة].

(٢) ١ ط [الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ١٩١٤م]، [١٩١ صفحة].

(٣) دين الفطرة، ص ٥.

خلال ترجمته لكتاب (روسو) أن يقدم حلاً للأزمة الدينية لدى  
العلمانيين أو غيرهم بالعودة إلى الدين الطبيعي: (دين الفطرة)؟  
أم يريد في هذه اللحظة التي يصطرع فيها (الإسلام السياسي)  
مع العلمانية أن يقدم ذلك الدين الطبيعي بديلاً عن الدين  
الإسلامي؟

أم يريد أن يقدم مفهوماً جديداً/ قديماً للدين، كما سنرى؟  
ولكن من الواضح جداً أن طه، كما انتقد رؤية (روسو)؛  
فضح ما يمكن أن يكون لترجمة العروبي من أثر؛ باعتبار أن كتاب  
(روسو) يقدم أنموذجاً للدهرانية التي تفصل الأخلاق عن الدين؛ أي  
عن صلة الدين بالإيمان «فصلاً تختلف صيغته باختلاف تعاملها مع  
التبدل الديني والتخلق المزدوج والامرّة الإلهية؛ ساعية إلى تأسيس  
أخلاق مستقلة»<sup>(١)</sup>.

وجاء هذا البحث، بعد المقدمة والمدخل إليه، في فصول ستة  
تساءلت في الأول منها عن تاريخانية العروبي وعودته إلى عصر  
الأنوار، وعن ترجمته لما أسماه (دين الفطرة)، وعن غايته من وراء  
ذلك، مع مقارنة ما ترجمه طه من الشواهد التي ساقها مع ترجمة  
العروبي، والتساؤل عن مسألة العودة إلى الدين الطبيعي.

أما الفصل الثاني فأشرت فيه إلى قيام الدهرانية على الفصل  
بين الأخلاق والدين، وكيف جاءت المواجهة بين طه والعروبي  
بسبب ترجمة العروبي لكتاب (روسو). وكيف تمّ نقد طه لمرتكزات  
(روسو) في تصوّره للدين الطبيعي، دون حاجة لدين ربّاني. واعتبره

---

(١) يؤس الدهرانية، النقد الاثتماني لفصل الأخلاق عن الدين، ص ٣٣.

طه الأنموذج الدهراني الذي بدّل الدّين الحقيقي وأعطاه صبغة الطّبيعة، ونفى عن التخلّق أن يكون مزدوجاً، كما نفى عنه الآمرية الإلهيّة. وبنقده هذا تمّ هدم ما بناه (روسو)، ووضع طه ما يقتضيه النّقد من بدائل بطرق استدلالية معهودة فيما يكتبه.

أما الفصل الثالث فخصّصته لما جعله طه حرباً على من وصفهم بمقلّدة الدهرانيّة، ومن رماهم بالبؤس فيما ذهبوا إليه من آراء، ووقعوا فيه من تردّد في تقليد غيرهم. ونظر طه في «أسباب عبودية العقل لسطوة التقليد»، وإلى «بؤس المقلّد الفكريّ وروحانيّات التسيد» و«بؤس المقلّد الفكريّ وروحانيّات التزكيّة». ووضح المراد بالمقلّد الفكريّ، ومن يسمّيه بالمتّقف المقلّد، في الباب الثاني من كتابه بشكل خاص. وتساءلتُ في ضوء ذلك عن طبيعة مشروع العروي وما آل إليه.

ومحاولةً للكشف عن خلفيّات ذلك الصدام الفكريّ بينهما، وجذور ذلك الخلاف بين الائتمانيّة والدّهرانيّة؛ تناولتُ في بقية الفصول، اختلافهما في الرؤية والمنهج، وما نتج عن ذلك من مواقف لا تخلو من مواجهة وحدة.

فعرضت في الفصل الرابع لرؤية العروي في تأسيسه لمفاهيمه للحدّاث، وإلى الكيفيّة التي أثّل بها طه مفاهيمه من داخل المجال التداولي الإسلاميّ، وكيف قدّم العروي ما اعتبره أصولاً لمفاهيم طه، مع الإشارة إلى اختلافهما في منهج التّأليف.

وتناولت في الفصل الخامس مفهوم الحدّاث عند كل منهما، عرضت في أوله لما وطأ به لحواره مع مجلة النهضة؛ التي

خصصت له ملفاً بعنوان: (هكذا تكلم العروبي)، وأنهيته بكلمة عن وجود الفلسفة والفيلسوف في المغرب.

وفي الفصل السادس والأخير نظرت في موقف العروبي من مسألة القطيعة مع التراث، وكيف ارتبط مشروع طه بالتراث معتبراً إيّاه ضرورة وجود، وكيف كان موقف العروبي من صاحب المنطق والمناظرة؛ أي من طه.

وجاءت كلمة في الختام.

أرجو أن يجد القارئ في هذا الكتاب ما يكشف عن شيء من حيوية الفكر المغربي في المرحلة المعاصرة، في تفاعلاته مع أصداء ما حملته الحضارة الغربية من تحولات في مجالات النظر والسلوك، من خلال جهود باحثين يدعو أحدهما إلى تبني الحداثة الغربية بعقلانيته، ويجد الآخر في الإسلام روح الحداثة الحقيقية بإيمانها.

وآمل أن يجد القارئ في بحثي هذا لمحة عند ذلك الصدام بين فلسفة طه الائتمانية وفلسفة الدهرانيين القدماء والجدد؛ التي قامت عليها أمجاد الفكر الغربي منذ انطلاقة أنواره.

والله وليّ التوفيق والسداد.

عباس أحمد أرحيلة

المغرب، مراكش ٢٠١٥م

## المدخل

كان لا بد أن تحصل المواجهة بين العالم الإسلامي وغيره من العوالم الأخرى؛ كما كشفت عنه الحروب الصليبية والهجمة المغولية على العالم الإسلامي في القديم. وحين بدأت معالم النهضة الأوروبية تلوح في الأفق، كان العالم الإسلامي يعيش مرحلة جمود وخمول، وكأنَّ دوره الحضاري انتهى، وأخطر ما نسيَّ أهله: ما عليهم من مسؤولية بأن يكونوا خير أمة أخرجت للناس، وأن يقدِّموا النموذج الذي ينبغي أن يكون عليه الإنسان في الأرض؛ إذ مسؤوليته الأولى أن يكون شهيداً على الناس؛ أي أن يكون خيرَ نموذج لما ينبغي أن يكون عليه الإنسان في الوجود البشري.

واستمرَّ تخلف العالم الإسلامي عن مركبة التقدّم الذي شهدته النهضة الأوروبية؛ إلى أن جاءت الحروب الاستعمارية وفي ركاها الحداثة الغربية بحمولتها الثقافية والفكرية وفي مسارها المستشرقون والمبشّرون؛ فاكتمحت الحداثة الغربية العالم الإسلامي. وكان لابد أن يحدث الصدام بين تلك الحمولة والتراث الإسلامي.

وسبب ذلك أنَّ هذا التراث، نظراً لارتباط جوهره بالوحي الخاتم للتجربة البشرية على الأرض، وكونه جاء لكافة أبناء آدم حتى نهاية تلك التجربة؛ له موقفٌ من كل فكرة ترسّبت في أذهانهم من البيانات والنحل السابقة، ومن كل ما خطر ويخطر على عقول البشر في تجربتهم على الأرض؛ فله من كلّ أمر موقفه الخاص.

ولولا ذلك الوحي بنصِّه المؤسِّسِين له: القرآن والسنة النبوية، وما حفَّ بهما من تراث له تشكَّلاته واجتهاداته وانحرافات في بعضه؛ لما وجدت الحداثة الغربية في العصور الحديثة من يقف في وجهها؛ ويراجعها في كل ما تذهب إليه، وينتقد رؤيتها وهشاشة مرتكزاتها، وتقديم البدائل لها أثناء نقدها وتقويمها.

أقول لولا وجود الدين الإسلامي في الأرض في مواجهة الحداثة الغربية؛ لانهارت حضارة الإسلام، ولذاب كل شيء فيها، و(تقوِّلب) و(تعولِّم) و(تصهِّن) على مقاسات الحداثة الغربية، كما حدث، ويحدث، لأغلب شعوب الأرض. فكان الإسلام هو القوة الفكرية الوحيدة التي وقفت في وجه الحضارة الغربية.

وقد أدركت أوروبا منذ حروبها الصليبية أنَّ مشكلتها مع القرآن؛ فبدئ بترجمته أواسط القرن الثاني عشر الميلادي (سنة ١١٤١ - ١١٤٣م). وحاولت جهود المستشرقين في القرون الثلاثة الأخيرة نفْي الوحي عن القرآن، وجعلَه أثراً بشرياً يستمدُّ وجوده من اليهودية والمسيحية<sup>(١)</sup>.

وتوالى ما اعتُبر أنواراً للحداثة، منذ القرن السابع عشر؛ فما استطاعت الأنوار بكل أساليبها أن تذهب بنور القرآن، وظل القرآن هو المرأة التي تكشف كل الترشُّبات الفكرية التي عرفها تاريخ البشرية، وهو الصخرة الراسخة التي تتكسر عليها أمواج الأحقاد، وأشكال أنواع الإلحاد، وتعجز كل محاولات اقتلاعها، حتى يوم استعانت بجهود ممن يُحسِّبون على الإسلام، وممن يدَّعون الانتماء

---

(١) الاستشراق الألماني والقرآن الكريم: عباس أرحيلة - ط ١ [الكتانية، طنجة، بيروت، ٢٠١٥م].



إلى أوطانهم والدِّفاع عنها، ولا يفكِّرون في غير همومها؛ والحال أنهم من دعاة تغريب هُويَّتهم؛ مَنْ لا يرون وجوداً لهذه الأوطان بغير تبني ما أتت به الحداثة الغربيَّة والارتهان إلى طبيعتها، واعتبارها المنقذ لها من التخلُّف.

وشهد تاريخ الفلسفة المعاصرة، في مطلع القرن الواحد والعشرين، انطلاقة الفلسفة الائتمانيَّة التي بسطها طه عبد الرحمن في كتابه: *روح الدِّين من ضيق العُلَمانيَّة إلى سَعَةِ الائتمانيَّة*<sup>(١)</sup>، في مواجهة الفلسفة الدهرانيَّة التي توسَّلت بالعقلانيَّة المجرَّدة في كل تصوَّراتها وطروحاتها، مع أنَّها تقع في أدنى مراتب العقلانيَّة.

وأقام طه فلسفته تلك على عقلانيَّة عمليَّة؛ مؤيَّدة بالوحي أولاً، ومسدَّدة بالشرع الإلهيِّ ثانياً، مع استيعاب كل إمكانات العقل المجرَّد ثالثاً. وتتميز الفلسفة الائتمانيَّة بأنها «تبنِّي على العقل المؤيَّد؛ متقيَّة مفاصد العقل المجرَّد، وعوائق العقل المسدَّد»؛ بخلاف من جعل العقل هو الأساس الوحيد لفهم ما يجري في الحياة، واعتبر الحداثة الأوروبيَّة أفقاً كونياً لبقية البشر.

ووضع طه للفلسفة الائتمانيَّة مبادئ ثلاثة:

الأول: مبدأ الشهادة، وهو مبدأ يجعل «الإنسان يستعيد فطرته، مُحضِّلاً حقيقة هُويَّته ومعنى وجوده»؛ بحيث تصبح «كل الموجودات، في العالم الائتماني، تتمتع بحق الشهادة».

والثاني: مبدأ الأمانة، وهو ما يجعل «الإنسان يتجرَّد من روح التملُّك، متحمِّلاً كافة مسؤولياته التي يوجبها كمال عقله».

---

(١) ط ٢ [المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ٢٠١٢م]، ٥٢٦ صفحة.

المبدأ الثالث: مبدأ التزكية؛ وهو خيار «يجعل الإنسان يجاهد نفسه للتحقق بالقيم الأخلاقية والمعاني الروحية المُنزلة»<sup>(١)</sup>.

وبتوضيحه لهذه المبادئ، وما تتضمنه من حقائق، وما بنى حولها طه من أفكار ورؤى، وما استنبطه من أحكام وقضايا؛ «يتبين أنَّ الفلسفة الائتمانية تستمدُّ عقلانية التأييد من النصوص المؤسَّسة للتراث الإسلامي، متضمِّنة لفلسفات ثلاث هي (فلسفة الشهادة) و(فلسفة الأمانة) و(فلسفة التزكية)؛ لذلك كانت جذيرة بأن توصف بأنها فلسفة إسلامية حقيقية أو حتى فلسفة إسلامية خالصة»<sup>(٢)</sup>.

وأهمِّية هذه الفلسفة أنها نابعة من روح الإسلام، وكاشفة للحقيقة التي ينبغي أن يكون عليها الإنسان في تجربته على الأرض، أمَّا آثارها فإنَّ كل الفلسفات تنهار وتتلاشى دونها، ولا أجد نفسي مبالغاً أن تُعتبر هذه الفلسفة الائتمانية أول فلسفة إسلامية في تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، وأن تصبح مبادئها خلفيات لكل المواجهة مع الأفكار الوافدة من كل اتجاه، وخاصة في مواجهة مبادئ الحداثة الغربية، وتصبح مبادئها حَكماً على نجاح الإنسان في الحياة أو فشله؛ إذ منابعها من (روح الدين) الإسلامي، الدين الخاتم الذي جاء للناس كافة؛ ومن هنا ستصبح فلسفة المستقبل لكل من أراد أن يفكر في حقيقة الإنسان على الأرض، ويُخرجه من (دنياهيته)، وتردِّيه في (دهرانيته). ولا شك أنَّ الفلسفة الائتمانية تحتاج إلى استعداد روحي، وإلى جهود فكرية متواصلة، من أطراف مختلفة، لتقريبها واختبارها، واكتشاف أبعادها، والتحقق من

(١) بؤس الدهرانية، النقد الائتماني لفصل الأخلاق عن الدين، ص ١٤ - ١٦.

(٢) نفسه، ص ١٩.

قيمتها... فبروح ذلك الدّين ورحانيته تتضح عالميّة الإسلام.

ويشهُد الوضع العربيّ الرّاهن، وصول - ما أطلق عليه - (الإسلام السياسيّ) إلى الحكم، وينفجر دعاة العِلْمانيّة داعمين إلى فصل السّياسة عن الدّين؛ فوق العالم العربيّ في مأزق سياسيّ، ودمار حضاريّ، وإرهاب فكريّ، وتطرّف عقديّ، وتفسّخ أخلاقيّ، وضاع مفهوم العقل كما ضاع مفهوم الإيمان، في لحظة وقعت الأمة فيها في التفتّت والتّيّه، ووقع فيها الإسلام ضحية لأشكال وألوان من الإرهاب من صنائع الصهيونيّة العالميّة، وسقطت فيها كثير من الدول الغربيّة في أزمت اقتصاديّة متواليّة، وانكشف فيها فشل السّياسة الدوليّة، وسقوط الأقنعة عن حقيقة القيم التي ظلّ يدّعيها الغرب الاستعماريّ، ووقوع سدنة المدنيّة الحديثة في قبضة الصهيونيّة العالميّة.

وبعد أن توالت محاولات إطفاء نور الله في الأرض، وخفت الصّدع في الوجود البشريّ بقول الله ﷻ: ﴿إِنَّا كَ نَعْبُدُ﴾؛ ابتعد أكثر أبناء آدم عن المنهج؛ ففصلوا بين تدبيرهم لشؤون دنياهم وتدبير خالقهم لهم؛ فذهبوا في تدبير دنياهم طرائق قِدْداً، وتلاعبت بهم أهواء النفوس، ﴿وَعَزَّزْنَاهُمْ بِالنَّفْسِ الدُّنْيَا﴾ فابتعدوا عن الحقّ وعن سواء السبيل؛ فتجبرّ العقل وخيّل إليه أنه قادر على تدبير شؤون حياته بطاقته الخاصّة التي أوهمته أنّه صاحب السيادة على الأرض. وتاريخ البشريّة يجري بين الاحتكام إلى منهج الله، والاحتكام إلى العقل المجرد حين يحتكم إلى الأهواء والأيديولوجيات وتأسرهُ الغرائز والشهوات.

واتّضح هذا الاستبداد بالبُعد عن منهج الله ﷻ في العصور

الحديثة في العالم الغربي خاصة. وكان من تجليات ذلك الاستبداد الفصل بين ما أمر الله به، وما تذهب إليه عقول أبناء آدم حين تنتكر لتوجيهات الوحي، وتتردى في الأهواء والإيديولوجيات، وتقودها الغرائز والشهوات. وبسيادة ما أسماه طه (الدُّنيانية)؛ تُنُوسِي صوت الحق، ونداء الوحي، وتُنُوسِي يوم الدين أي ﴿يَوْمَ الْحَسْرَةِ﴾<sup>(١)</sup>، وكأنه لا وجود لغير الحياة الدُّنيا.

وفي الاصطدام مع التحولات التي أفرزتها الحداثة الغربيّة؛ كانت مواجهة الإسلام مع الحداثة، وظهور دعاة تحديث الإسلام، ودعاة أسلمة الحداثة؛ وهم يتحدثون عن إسلام تاريخي، أو قل عمّا تأولته المجتمعات الإسلاميّة في تاريخها؛ انطلاقاً ممّا فهمته من الدين الإسلامي.

ومن تلك القضايا الفكرية التي خاض فيها الفكر الغربي الحديث؛ توقّف طه عند قضيتين: الأولى هي (العلمانيّة) - بفتح العين - التي فصلت السياسة عن الدين، والثانية، اعتبرها اختاً لها، وأطلق عليها مصطلح (الدّهْرانيّة) التي يسعى النُّظار لها أن يفصلوا الأخلاق عن الدِّين؛ ويربطونها بالذّات البشرية وكأنّها متولّدة عنها بتلقائية، وما دَرَوْا أنَّ الأخلاق هي جوهر الدِّين الإلهي التي اختاره الله لخلقه.

وفي ضوء ذلك الفصل بين الأخلاق والدِّين؛ ظهرت عند مجموعة من المفكرين الأوروبيين، رغبة في استبعاد الدِّين الإلهي عن حركة الوجود، واستبداله بقيم إنسانيّة جعلوها موجّهة للسلوك

---

(١) ﴿وَأَنذِرْهُمْ يَوْمَ الْحَسْرَةِ إِذْ قُضِيَ الْأَمْرُ﴾ سورة مريم: ٣٩.

البشريّ، وكأنَّ عبادة خالق الإنسان تجد لها بديلاً في عبادة الإنسان. وهكذا سعت (الدهرانيّة) أن تُجرّد الأخلاق من جوانبها الروحيّة، وأن (تؤلّغ) الإنسان وتوهمه أنه في غنى عن كل القيم الدينيّة، وأنه لا حاجة به إليها؛ فيكفيه أن يتواصى الناس بحقوق الإنسان؛ جاهلاً أو متجاهلاً علاقة ذلك بالدين!

ووضع طه مسلمات نقدية ثلاثاً للأنموذج الدهرانيّ الذي اختصّ بفصل الأخلاق عن الدّين في الفكر الأوروبي. ومثل لذلك الأنموذج الدهرانيّ بفلاسفة أربعة سعى كل واحد منهم بطريقته إلى تبديل الدّين بقيم بشريّة، وإعطائه وجهة زمنية مغايرة لحقيقته، ولما ينبغي أن يكون عليه الدّين الإلهيّ الحقّ في الوجود البشريّ. وهؤلاء الفلاسفة هم:

١ - جان جاك روسو (Jean-Jacques Rousseau 1712 - 1778) (ممثلاً للصّيغة الطبيعيّة بقوله بالتضادّ بين الدّين الطبيعيّ والدّين المنزل، في كتابه إميل (Emile, ou de L'education).

٢ - كانط (Immanuel Kant 1724-1804) (ممثلاً للصّيغة التّقديّة بتمييزه بين الدّين الطبيعيّ والدّين المدركّ بالعلم وحده، في كتابه: الأسس الماورائيّة للأخلاق).

٣ - دوركهيم (Emile Durkheim 1858-1917) (ممثلاً للصّيغة الاجتماعيّة بإبعاده الأخلاق عن الدّين وجعلها ظواهر اجتماعيّة في كتابه: التربيّة الأخلاقيّة).

٤ - لوك فيري (Luc Ferry) (ممثلاً للصّيغة الناسوتيّة بمقابلته بين ما يسمّيه الدّين الفلسفيّ والدّين المثاليّ، وباعتماد دهرنة المفاهيم الدّينيّة في الفلسفة الحديثة في كتابه (الإنسان الإله، أو معنى الحياة).

اتقاء لآفتين: آفة الخُرافة وآفة الحَميّة؛ عمل (الدهرانيون) على فصل الأخلاق عن الدين؛ فوضعوا أربع صيغ للأنموذج الدهراني في مواجهة مسلّمة التبدّل الدينيّ. وهذه الصيغ هي: (الصّيغة الطبيعيّة)، و(الصّيغة التّقديّة) و(الصّيغة الاجتماعيّة) (الصّيغة الناسوتيّة).

ومن أجل مواجهة الدهرانيّة وظهرها في أبناء جلدتنا، كما يقول طه، وضع كتابه: بؤس الدهرانيّة، النقد الائتمانيّ لفصل الأخلاق عن الدين، وتحدّث فيه عن الدهرانيّين الجدد؛ الذين حصروا تطلّعات الإنسان في نطاق العالم الماديّ المحسوس، ولم يفتحوا له عالماً أرحب يعرج منه إلى القيم السامية: الروحيّة والخلقيّة، فعبدوا الأهواء والفكرانيّات (الإيديولوجيّات) من دون الله تعالى، فوق الختم على سمعهم وقلوبهم وغطّت الغشاوة على بصرهم؛ فران عليهم البؤس والصّغار والذلّة والهوان<sup>(١)</sup>.

وتناول في كتابه هذا فئة من المثقّفين المغاربة الذين قلّدوا الحدائث الفكرية التي نشأت في الغرب؛ فاستعبدتهم التّقليد لها، وأضحوا لها عابدين. ونشأت عن تلك الفئة طبقات ثلاث استهواها التّقليد، وتقلّبت في مساراته؛ فأضاعوا هويّتهم الطبيعيّة في الوجود،

---

(١) من الكتب التي ورد لفظ بؤس في عناوينها: برودون (Piere - Joseph Proudhon) 1809 - 1865) نظام التناقضات الاقتصادية أو فلسفة البؤس: (Système des contradictions économiques ou Philosophie de Misère Karl Marx 1818 - 1883) بؤس الفلسفة: (Misère de la Philosophi) - بيير بورديو (Pierre Bourdieu 1930 - 2002) بؤس العالم (Misère du Monde) ترجمة محمد صبح، مراجعة وتقديم: فيصل دراج - كارل بوبر (Karl Popper 1902 - 1994) أستاذ المنطق والمناهج العلمية: بؤس التاريخانية (Misère de L'historicisme).

وأصيبوا بالكساح الفكري؛ فأضحوا من البؤساء في الأرض .  
ويطل علينا موضوع كتاب طه من خلال الآيتين الكريميتين  
(٢٣ - ٢٤) من سورة الجاثية اللتين جعلهما طه عتبة في مطلع  
كتابه :

﴿أَفَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَٰهَهُ هَوَاهُ وَأَصْلَهُ اللَّهُ عَلَىٰ عِلْمٍ وَخَتَمَ عَلَىٰ سَمْعِهِ وَقَلْبِهِ  
وَجَعَلَ عَلَىٰ بَصَرِهِ غِشًوَةً فَمَنْ يَهْدِيهِ مِنْ بَعْدِ اللَّهِ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ ﴿٢٣﴾﴾ وَقَالُوا مَا هِيَ  
إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ وَمَا لَهُمْ بِذَلِكَ مِنْ عِلْمٍ إِنْ هُمْ  
إِلَّا يَظُنُّونَ ﴿٢٤﴾﴾ .

فالآيتان تتحدثان عمن أصبحت نفسه تتعبد هواها، وتأتمر  
بأمره في تصوراتها للوجود. وسبق في علم الله أنه لا يهتدي  
بهدي الله من ذاك شأنه، فأصله الله؛ وانطمست فيه منافذ إدراك  
الحقيقة الإلهية وعمي عن الوحي أي عن نور ربّه. فنسي البعث  
واعتبر حياة أبنائه من بعده استمراراً له. وجعل الدهر أي الزمان هو  
إلهه القاهر الذي يُفنيه. وقرئ (آلهته هَواه)، انسجاماً مع من  
استولت الأهواء على مشاعرهم وعقولهم، وجعلتهم يتقلبون  
بتقلباتها، وتنسجم هذه القراءة أيضاً مع من اتخذوا من الفكرانيات  
(الإيديولوجيات) آلهة في العصور الحديثة، ومن جعلوا دأبهم فصل  
الدين عن كل مجالات الحياة، وكما هو واقع لكثير من أهل  
زماننا .

ولاحظ د. فاضل صالح السامرائي أن سورة (الجاثية) ذكرت  
أصنافاً من الكفار، وفصلت في ذكر عقائدهم ومواقفهم من آيات الله  
ورسله. فقد ذكرت أنهم اتخذوا من دون الله أولياء (الآية: ١٠)،  
وأنهم اتخذوا الهوى إلهاً لهم (الآية: ٢٣)، وأنهم نسبوا الحياة

الموت إلى الدهر لا إلى الله؛ فلم يعترفوا لله بشيء من خصائص الربوبية والألوهية، ولم يقرّوا له بفضل على الإنسان؛ وما درّوا أن الله ﷻ هو المستحقّ الحمد على وجه الحصر والقصر؛ ولا عجب أن تأتي التعبيرات في السورة على طريقة الحصر... ﴿وَلِلَّهِ الْحَمْدُ رَبِّ السَّمَوَاتِ وَرَبِّ الْأَرْضِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ [الآية: ٣٦] <sup>(١)</sup>.

وحّد طه محتويات الكتاب في مدخل عامّ وبابين: خصّ المدخل العام بسؤال: ما هو النّقد الائتمانيّ للحدّثة؟ وخصّ الباب الأول للنّقد الائتمانيّ للأنموذج الدهرانيّ أما الباب الثاني فجعله للحدّثة الروحانيّة والعبوديّة الفكريّة، وتناول فيه قضية الفصل بين الأخلاق والدّين، وفيه تمّت مواجهة الحدّثة الفكريّة بكشف دعاويها وتحديد مرجعيّتها، وما لها من أثر على من قلّدها ومن اتّبع من قلّدها من هوان وبؤس ويأس، وفي ثناياها كانت مواجهة من أطلق عليه طه المقلّد الفكريّ.

وتثار هنا أسئلة عن راهنية الحديث عن هذه الدهرانية، منها: لِمَ العودة إلى الفترة التّنويريّة في أوروبا القرن الثامن عشر والتاسع عشر؟ وما أهمية هذه النماذج بصيغها المختلفة؟ ثم ما فائدة العودة بشكل خاص إلى (روسو)؟ وفي أي شيء يفيدنا موقف الفيلسوف الفرنسيّ لوك فيري (Luc FERRY) في كتابه (الإنسان الإله)؟ وأرى أنّ هناك أسباباً ثلاثة لعناية طه بالدهرانيّة في المرحلة الراهنة:

السبب الأول: خطر هذه الأفكار على الإنسانيّة في علاقتها

(١) لمسات بيانيّة في نصوص التنزيل: د. فاضل صالح السامرائي - ط ٣ [دار عمار، عمان، ٢٠٠٣م]، ص ٢٠ - ٢١.



بربها عامة؛ وعلى أهل الإسلام بشكل خاص؛ وما يتم الترويج له عبر وسائل الإعلام الحديثة. وجعل ما أطلق عليه (حقوق الإنسان) بمثابة قيم بشرية منقطعة عما هو مقرر في الشرائع الإلهية.

السبب الثاني: ما وجدته طه - بشكل خاص - في دعوة (لوك فيري) لناسوتية جديدة في الفلسفة الفرنسية المعاصرة، تدعو إلى معاداة الدين. وتم التركيز على (لوك فيري) لعوامل عدة، منها:  
- راهنية خطابه في اللحظة الراهنة، وتناغمه ما يجري الخطاب الفلسفي الأوروبي.

- شيوخ هذا الخطاب بين عامة المثقفين؛ لما لصاحبه من طاقة في تعميم الأفكار الفلسفية وتبسيط منطلقاتها النظرية.  
- تمثيله لجيل جديد من الفلاسفة ينشرون ما أسماه طه (الدهرانية)؛ أي قطع صلة الأخلاق بالدين؛ أي خلق ناسوتية تبعد الإنسان عن صلته بالله ﷻ.

- تأثير خطابه على بعض المثقفين العرب بإبعادهم عن دينهم وتراثهم.

السبب الثالث: القول بالعودة إلى الدين الطبيعي، كما أشاعها الأنواريون، في القرن الثامن عشر، وذلك في لحظة شهدت فيها أوروبا انتصار الأنوار وخفوت الأصول المسيحية؛ إن لم يكن انهيارها وتفتتها والعودة بها إلى زمن الإلحاد. فهل يؤمل اليوم أيضاً أن تنتصر تلك الأنوار على ما اعتبر «أصولية إسلامية»؟

وإذا كان العروى مرتبطاً فكرياً بأنوار القرن الثامن عشر، فإن طه يعتبره عصر الدهرانية بقوله: «وأشهر أوائل الدهرانيين الذين حاولوا التأسيس الأخلاقي المستقل هم الأنواريون؛ فقد لاحظوا،

بل تيقنوا أنَّ المسيحية تعرّضت لآفتين: الخرافة أو اللاعقلانية، والحمية واللاتسامح<sup>(١)</sup>.

فالمفكرون الأربعة، الذين تعرّض لهم طه، يقدمون التّصوّر الغربيّ للأخلاق، ونجد كل واحد منهم يسعى بطريقته أن يربط مصدر الأخلاق بالذّات البشريّة، وبعدها عن أصلها الإلهي. وواضح أثر تجربة الأنواريين في مواجهة المسيحية، وما خلفه ذلك في الابتعاد عن الأخلاق الدّينية، أو قل في الابتعاد عن الله.

ومن هنا كانت علاقة كتاب: بؤس الدّهرايّة، النّقد الائتمانيّ لفصل الأخلاق عن الدّين بكتابه: روح الدّين من ضيق العِلْمانيّة إلى سعة الائتمانيّة علاقة أخوة؛ إذ جعل الدّهرايّة أختاً للعِلْمانيّة. ويبيّن أنَّ العِلْمانيّة ظلمت الوجود الإنساني وجعلت له أفقاً واحداً منقبضاً، وأنّ الظهرايّة بفصلها الأخلاق عن الدّين؛ ظلمت ماهية الإنسان نفسها، وجلبت لأصحابها بؤساً فكرياً صريحاً<sup>(٢)</sup>.

وبالنظر إلى الكتابين، يلفتنا طه إلى (دنيانية) العالم وانشغاله بالدنيا؛ إذ جعلها أكبر همّه، فأصبح أغلب سكّانه دهرياً، يحتكم إلى ما يراه، متناسياً عالم الغيب وغافلاً عن يوم الدين؛ أي يوم الحساب.

(١) بؤس الدّهرايّة، النّقد الائتمانيّ لفصل الأخلاق عن الدين، ص ٣٣ - ٣٤.

(٢) نفسه، ص ١٠٩.

## الفصل الأول

# هل هي عودة العروبي إلى (الدين الطبيعي) وعصر الأنوار؟

- أولاً: تاريخانية العروبي والعودة إلى عصر الأنوار.
- ثانياً: ترجمته لكتاب (روسو) بعنوان: «دين الفطرة».
- ثالثاً: ما غاية العروبي من ترجمة «دين الفطرة»؟
- رابعاً: الترجمة ومسألة العودة إلى الدين الطبيعي.



## أولاً: تاريخانيّة العروبيّ وعودته إلى عصر الأنوار

### ١ - جوهر مشروع العروبيّ تاريخانيّة

من الثابت الواضح في مشروع عبد الله العروبيّ أنّ التاريخ هو القضية التي شغلت فكره، وظلت مركز اهتمامه. ويكاد فكره أن يُختزل فيما أسماه التاريخانيّة في حقبة طويلة من حياته الفكرية. يقول في كتابه (السنة والإصلاح): «لم أرفع أبداً راية الفلسفة ولا الدين ولا التاريخ، بل رفعت راية التاريخانيّة في وقت لم يعد أحد يقبل إضافة اسمه إلى هذه المدرسة الفكرية لكثرة ما فُندت وسُفّهت»<sup>(١)</sup>.

ويقول د. محمد المصباحي: «يُصرّ العروبي على البقاء وفياً لانتماؤه الأصليّ للتاريخانيّة، بالرغم مما تعرض له هذا التيّار الفكريّ من انتقادات عنيفة، وبالرغم من مخاطر العدميّة التي تحفّ به»<sup>(٢)</sup>. وقد لاحظ د. عبد المجيد القدوري أنّ التاريخ قضية مركزية في مشروع العروبيّ الفكريّ<sup>(٣)</sup>.

---

(١) السنة والإصلاح، ص ٦.

(٢) تنظر دراسته الدقيقة والمفصلة لكتاب عبد الله العروبي: السنة والإصلاح، على النيت.

(٣) العروبي والتاريخ: د. عبد المجيد القدوري، ضمن كتاب: عبد الله العروبي الحداثة وأسئلة التاريخ، أعمال ندوة نشرتها كلية الآداب والعلوم الإنسانية، بنمسك، (ط ١، ٢٠٠٧)، ص (ط ١، ٢٠٠٧)، إعداد عبد المجيد القدوري، عبد القادر كركاي، قاسم مرغاطا، ص ٧.

وقال د. كمال عبد اللطيف: «محوران أساسيان يستقطبان مجمل المشروع الإيديولوجي للعروي ويشكّلان أعمدة خطابه، منذ (العرب والفكر التاريخي) إلى (ثقافتنا في ضوء التاريخ)؛ هذان المحوران هما: محور النقد الإيديولوجي، ومحور الدعوة التاريخية»<sup>(١)</sup>. وقال أيضاً إنَّ العروي بنى مشروعه «في الدفاع عن الحداثة والفكر التاريخي»<sup>(٢)</sup>.

ولاحظ د. سعيد بنسعيد العلوي أنَّ العروي ملأ المشهد الثقافي منذ أن أصدر كتابه: الأيديولوجية العربية المعاصرة سنة ١٩٦٧، ومنذ ذلك الحين «نجد الرجل، باعترافه نفسه، يدور حول قضية محوريّة، إليها ترتدُّ جملة القضايا الأخرى في نهاية الأمر. قضية يصحُّ إجمالها على النحو التالي: كيف يمكن للعرب أن يستوعبوا الفكر الغربي الليبراليّ (والمرحلة الليبراليّة برمتها) دون المرور بالمراحل التي عرفها الفكر الغربيّ؟ وبعبارة أخرى: هل في إمكان العرب أن يقوموا بتحقيق نوع من الاختزال التاريخيّ يفيدون فيه من الدّرس الذي تعلّمته الإنسانيّة في الغرب الأوروبي دون حاجة إلى دفع ثمن غير يسير من الحروب والشرور؟»<sup>(٣)</sup>.

فالسؤال المركزيّ لديه: كيف يتجاوز العرب التأخر التاريخيّ؟

لكن، هل للتاريخيّة مفهوم واضح عند العرويّ؟

يقول د. محمد سبيلا: «التاريخيّة عند عبد الله العرويّ

---

(١) درس العرويّ في الدفاع عن الفكر التاريخي - الحداثي، ص ٢٩.

(٢) نفسه، ص ٥.

(٣) سعيد بن سعيد العلوي جريدة الشرق الأوسط، ٢٨ يونيو ٢٠١٢، العدد:

١٢٢٦٦.

مفهوم متعدّد الدلالات؛ إذ يتراوح معناه بين المدلولات المنهجية والمدلولات المذهبية... لكن للتاريخانية عنده دلالات أخرى نورد أهم عناصرها<sup>(١)</sup>. وقدم الباحث سمات خمساً لتقريب تلك الدلالات، مستقاة من أعماله؛ وهي تجعل من التاريخانية قدراً وهمياً يوجّه الكون حسب مشيئته. وبالتأمل فيها يجد القارئ نفسه أمام متاهات لا تنتهي، كما سرى عندما نريد أن نتعرّف على مفهوم الحداثة عنده.

ووجد د. محمد سبيلا أنّ كل الإشكالات المحورية في فكر العروبي منطلقها التاريخانية؛ فقال: «ويبدو أنّ التاريخانية في كتابات العروبي؛ سواء في وجهها المنهجيّ أو في صورتها المذهبية هي جوهر الفكر الحديث وجوهر الحداثة الفكرية ذاتها وجانبها الملموس»<sup>(٢)</sup>. واعتبر الباحث تاريخانيته عبارة عن صدى مباشر للنزعة التاريخانية الألمانية، وكما شاعت في مجال البحث التاريخي في القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين<sup>(٣)</sup>.

ونجد في آخر حوار معه في مجلة النهضة (عدد ٨، ٢٠١٤م) يقول: «التاريخانية هي منهج الحداثة»، ويرى أنّه إذا تحققت الحداثة؛ صار المنهج التاريخي عادياً يُفهم بكيفية عفوية، بل لا يتصور اللجوء إلى غيره في مجال السياسة بالذات.

ويقول ضمن حوار هذّا: «لم أقدم التاريخانية كإيديولوجيا بديلة؛ بل كوسيلة للتخلص من كل أنواع الإيديولوجيا».

---

(١) مفهوم التاريخانية عند العروبي: محمد سبيلا، ص ٤٥، ضمن كتاب: عبد الله العروبي، الحداثة وأسئلة التاريخ، ندوة كلية الآداب والعلوم الإنسانية، بنمسك.

(٢) نفسه، ٤٨.

(٣) نفسه، ٥٠.

ويتضح من مجمل ما يرمي إليه العروي أن الاحتكام إلى الواقع ضرورة وجود، وأنه ينبغي أن نحتكم في كل شيء إلى الواقع، وتلك هي الموضوعية التاريخية، وعنده أن «الواقع لا يُغيّر بالتخيّل... الواقع يُغيّر بالواقعية. هذا هو درس التاريخانية، لمن يفهمها على وجهها»<sup>(١)</sup>.

ويرى أنه لَمَّا كان المصلحون العرب يمزجون الأمانى بالواقع؛ فإن تخيلاتهم للبديل لم تنل من «دولة المُلْك أو العقلنة أو العصبيّة أو التسلُّط».

ويلاحظ - عموماً - أن العروي نقلته تاريخانيته إلى عالم الأنواريين. فقد تميز القرن الثامن عشر، أو ما يعرف بعصر التنوير، في أوروبا بظهور أفكار جديدة وجريئة، رسمت دروباً للتطور وأثارت رغبة في إخضاع الحاضر لنقد مطلق، وشملت جوانب حياة الإنسان في قضايا المعرفة والسياسية والاجتماعية والدينية، خاصة لما كان يسود من أشكال اللامعقول في الممارسات الكنسية؛ مما مهّد للثورة الفرنسية.

ويتساءل محمد عابد الجابري عن الليبرالي العربي الذي لا تاريخ له، فيقول: «كيف يمكن توريث العربي تاريخاً غير تاريخه؟ كيف يمكن سلخه بالمرة عن ماضيه، بل عن بيئته ومحيطه؟ أسئلة لا يطرحها الليبرالي العربي لأنَّ النهضة في نظره إما أن تكون أوروبية الطابع والمقومات، وإما ألا تكون!»<sup>(٢)</sup>.

(١) مجلة النهضة المغربية، العدد الثامن، ٢٠١٤م.

(٢) نقد العقل المعاصر، دراسة تحليلية نقدية - ط٢ [دار الطليعة، بيروت، ١٩٨٥م]، ص ٣٦.



فهو يعود - وهو يقصد العروى - إلى ما يعتبره (البرالية أصيلة) فيحلم ويفكر من خلال «مركبات ذهنية وجدها خارج تاريخه جاهزة؛ فتنبأها قافزاً عليها»<sup>(١)</sup>.

والعروى - كما تَمَّت الإشارة - يستند في كيفية تجاوز التأخر التاريخي إلى التجربة الأوروبية بإطارها المرجعي في القرن الثامن عشر.

## ٢ - هل هي عودة العروى إلى عصر الأنوار عن طريق الترجمة؟

مما فاجأ به العروى القراء عامة؛ ترجمته بين سنتي ٢٠١١ و٢٠١٢ لكتابين من عصر الأنوار، لما يعرفه الواقع العربي في هذه المرحلة من مستجدات، وما يطرحه من تحدّيات جديدة:

الأول: تأملات في تاريخ الرُّومان: أسباب النُهوض والانحطاط لمونتسكيو (١٦٨٩ - ١٧٥٥م)<sup>(٢)</sup>، وهو كتاب نقله إلى العربية رفاة الطهطاوي المتوفى سنة ١٨٧٣م بعنوان: تأملات في أسباب نهضة الرُّومان وانحطاطهم، بحثاً عن جواب عن سؤال: كيف تنهار الحضارات، ولماذا، وكيف تبني الأمم الحضارات؟ واهتم الطهطاوي بمسألة التمدّن (الحضارة) واعتبر أنها تتكوّن من أصليّن: أصلٍ خُلقيّ مصدره الدين، وأصلٍ ماديّ مصدره تحقيق المنافع العمومية، وطالب العلماء بالاطلاع على خصائص العصر.

الكتاب الثاني: ترجمه بعنوان دين الفطرة أو عقيدة القسّ من جبال السّافّوا، وهو من النُصوص المنسيّة لـ(جان جاك روسو):

(١) نفسه، ص ٣٧ - ٣٨

(٢) ط ١ [المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ٢٠١١م] (٢٧٢ صفحة).

١٧١٢ - ١٧٧٨م). وعنوانه الأصلي: عقيدة قسّ من جبال السافوا<sup>(١)</sup>.

كان السؤال الأخير في الحوار مع مجلة النهضة (العدد ٨، ٢٠١٤) كالآتي:

«ما الذي دفعك إلى خوض تجربة ترجمة بعض مصادر الفكر الحديث إلى اللسان العربي؟».

وكان الجواب: «الدافع الأساس هو محدودية اطلاع المؤلفين العرب المعاصرين على الإنتاج الغربيّ المفيد. يكتفون بالملخصات. عادتهم الاعتماد على المراجع الثانوية، حتى عندما يتعلق الأمر بالمؤلفين المسلمين...».

قارن ما جاء في عقيدة روسو وما جاء في سنة وإصلاح، قارن ما جاء في تأملات منتسكيو وما جاء في من ديوان السياسة، ترى الفائدة من الترجمة<sup>(٢)</sup>.

وعلى القارئ أن يبحث عن عقيدة (روسو) وعن أثرها في كتاب سنة وإصلاح! وستأتي كلمة عن هذا الكتاب.

ولاحظ سعيد بنسعيد العلويّ أننا نجد عند العرويّ تمثلاً ممتازاً للفكر الغربيّ في العصر الليبراليّ على نحو يستهدف استخلاص الدّرس والعظة بالنسبة لنا، نحن العرب اليوم، مع معرفة أكاديمية رصينة. بيد أنّ سؤالاً منطقيّاً يجابها: لماذا يختار المفكر العربيّ الثّابه، بعد مسيرة فريدة من العطاء ومن الوضوح في الرؤية

(١) ط ١ [المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ٢٠١٢م] (١٣٣ صفحة).

(٢) مجلة النهضة العدد الثامن، ٢٠١٤، ص ٢٥.

خاصّة، أن يقبل على تعريب نصوص من التراث الليبرالي؟ فقبل سنة واحدة أظهر تعريبه لكتاب مونتسكيو أسباب عظمة الرّومان وأسباب انحطاطهم، واليوم يترجم هذا النصّ، الذي يكاد يكون منسياً، من نصوص (روسو)!

وتساءل سعيد بنسعيد العلوي ألم يتجاوز التاريخ أمثال هذه النصوص؟ وما الفائدة اليوم من نشرها؟<sup>(١)</sup>.

كما يأتي سؤال كمال عبد اللطيف: «ما هي علاقة هذين النصّين بتاريخانية العروي ومشروعه في التحديث؟»<sup>(٢)</sup>.

وقبل الجواب، تجدر الإشارة هنا، إلى أنّ ترجمة كتاب (روسو) سنة ٢٠١٢ جاءت متساوقة مع الاحتفال بمرور ٣٠٠ سنة على ميلاد روسو (١٧١٢م)؛ فهي إلى جانب الاحتفاء بجهود (روسو) التنويريّة؛ تأتي في مواصلة العروي لجهوده في التنوير، والأهم من ذلك مواجهة المستنيرين بغير أنوار عصر (روسو)، وتسليح الأجيال الصاعدة ببعض مبادئ الفكر الحدائثي؛ مما سيتضح لنا أثناء الحديث عن دواعي هذه الترجمة.

والآن، هذه وقفة مع موضوع كتاب (روسو).

---

(١) جريدة الشرق الأوسط ٢٨ يونيو ٢٠١٢، العدد ١٢٢٦٦.

(٢) لماذا ترجم العروي نص (دين الفطرة) لروسو؟: د. كمال عبد اللطيف، جريدة الاتحاد الاشتراكي، بتاريخ: ٢٠١٤/١٠/١٩م.

## ثانياً: ترجمة كتاب (جان جاك روسو)

### بعنوان: دين الفطرة

تقع رسالة (روسو) هذه ضمن كتابه: إيميل، وعنوانها الأصلي: عقيدة قسيس من جبل السافوا (Profession de foi du vicaire savoyard)، واختار لها العروبي عنوان: دين الفطرة؛ والرسالة عبارة عن خطاب يُلقيه قسّ من جبال السافوا على مسامع شابّ على شفا الإلحاد - سيّهُ لم يتجاوز الخامسة عشرة من عمره -؛ يجيب فيه عن تساؤلاته بخصوص الكون والذين والخير والفضائل والأخلاق. وكأنّ الديانات والفلسفات لا تستطيع أن تُجيب عن هذه التساؤلات، وإن اختلفت فيما تقوله! فهل عجزت الديانات أن تجيب، وأن تهدي أتباعها إلى جادة الصواب؟

يلاحظ أنّ رسالة/كتاب الذي ترجمه العروبي بعنوان: دين الفطرة يبدأ فيه (روسو) بالهجوم على الفلاسفة مشيراً إلى عجزهم ومكابرتهم وادّعائهم امتلاك الحقائق والإجابات عن كل الأسئلة، نتيجة ما هم فيه من نرجسيّة؛ «وجدتهم جميعاً معجبين بأنفسهم، واثقين بنظريتهم، متشبّثين بمزاعمهم، حتى أولئك الذين يتظاهرون بالشكّ. عالمون بكلّ شيء، عاجزون أن يشبّثوا أيّ شيء»<sup>(١)</sup>.

ويرى (روسو) أنّ على الإنسانية أن تلتمس أجوبتها على تساؤلاتها فيما يختزنه وجدانها في أعماقها، وما يُمليه عليها ضميرها؛

---

(١) دين الفطرة، ص ٢٨.

فوجدان الشخص هو ما ينبغي الاحتكام إليه في حركة الحياة، وفي الإجابة عن جميع التساؤلات بخصوص الكون والدين والخير والفضائل والأخلاق. فالدين الحق - في نظر القس - موطنه الفطرة، ومن هنا يدعو ذلك الشاب أن يستمع إلى ضميره إذا أراد أن يصبح حراً مستقلاً بإرادته؛ فالضمير عنده هو الحق وهو الصادق الأمين؛ فينبغي الاحتكام إليه في التمييز بين الحق والباطل؛ فعن طريقه يُعرف الخير في الوجود، وبواسطته يتم الوصول لرؤية متكاملة عن الرب والكون والحياة.

وكأنَّ على الإنسان أن يكون ضميره هو وجهته في كل ما يعتقده، منه يستلهم ما يمكن أن يتَّجه إليه بالعبادة! يقول (روسو): «الإنسان ينحطُّ إذا أغفل الاستماع إلى ضميره ليصبح بذلك عبداً لنزواته». وكأنَّ الضمير هو الوحي وهو المنطلق في كل عبادة ودين. يقول (روسو): «لأنَّ من ينفي وجود الضمير، كأساس للأخلاق، وهو ما أجمعت عليه واعترفت به الإنسانية، لا يقدِّم أيَّ برهان على ما يدَّعي»<sup>(١)</sup>.

فمن الضمير تتولَّد الأخلاق؛ فهو المحرِّك لها؛ فدين الفطرة يولِّد من القلب ويصبُّ في القلب، متى ابتعدنا عن الخضوع للجسد والأحاسيس؛ فالديانة الأصيلة هي ديانة القلب أو الفطرة. فأصل الخير في ذات الإنسان. «الإنسان سعيدٌ بطبعه شقيٌّ بثقافته، نجاةُهِ في نَبْذِ الرِّخارف المكتسبة والعودة إلى براءته الأولى»<sup>(٢)</sup>. ولا يتحقق ذلك إلا بالإعراض كلياً عما سبق.

واضح أنَّ روسو ناقم على المسيحية، رافض للدين؛ إذ العبادة عنده قلبية، ولا سبيل لها إلا بالقلب. وهو يرى أنَّ المسيحية في زمانه تركت الإنسان منحرفاً عن فطرته الحقيقية.

---

(١) دين الفطرة، ص ٧٨.

(٢) نفسه، ص ٨.

لكن، لماذا هذه النعمة على المسيحية؟

بسبب ما آل إليه أمر المسيحية في عصر (روسو). «الإنجيل ذاته... يحتوي على أمور يستحيل تصديقها، يشمئز منها العقل، ولا يسع أي إنسان نبه أن يتمثلها أو يُسلم بها. ماذا نفعل إزاء هذه المتناقضات؟ نلزم التواضع والحذر»<sup>(١)</sup>.

ويقول القس: «رحتُ أتأمل وضع بني آدم البئيس، يسبحون في بحر هائل من الآراء لا دليل لهم ولا مشير. تتقاذفهم أهواؤهم الهائجة، لا مُعين لهم سوى ملاح غير مجرب، يجهل الطريق، لا يعرف من أين أتى، وأين يتجه»<sup>(٢)</sup>.

فلا غرابة أن يظهر - (روسو) وأمثاله - ممن يدعون إلى فصل الأخلاق عن الدين، وجعلها مستقلة بذاتها، تنبعث بتلقائية من باطن الإنسان؛ وكأن الأخلاق لا علاقة لها بالدين، وأنها تستمد وجودها من ضمير الإنسان ووجدانه. وذلك الفصل بين الأخلاق والدين هو ما أطلق عليه طه مصطلح الدّهْرانيّة. وقال: «ومن المعلوم أن أشهر أوائل الدّهْرانيّين الذين حاولوا هذا التأسيس الأخلاقيّ المستقل هم الأنواريون، فقد لاحظوا، بل تيقّنوا أنّ المسيحية تعرّضت لآفتين:

أ - الخرافة أو اللاعقلانية لقد طغت، بحسبهم، الصفة الخرافية على كثير من المعتقدات المسيحية، فكادت أن تعيد الوثنية إلى الكنيسة... (الخطيئة الأصلية) و(التثليث) و(التجسيد) و(ألوهية المسيح)...

ب - الحميّة واللاتسامح، لقد استولت على النفوس ألوان من التعصّب لهذه المعتقدات؛ توهّموا لأفضليتها على غيرها... وقد

(١) نفسه، ص ١٢٠.

(٢) نفسه، ص ٢٦.

دعا هذه التعصّب (الأنواريين) إلى ممارسة شديد نقدهم لهذه المعتقدات التاريخية، بل صريح قدهم في معتقدها...»<sup>(١)</sup>.

إذا كان (روسو) يدعو، في ضوء الآفتين السابقتين، إلى الدين الطبيعي؛ فإنه يعبر عما آل إليه أمر المسيحية في حياة الناس من شناعة وإسفاف، مع «تطلع الأنواريين إلى مسيحية بلا خطيئة أو بلا تثلث أو بلا معجزات أو بلا أسرار، أو مسيحية مردودة إلى سيرة المسيح وحدها أو مسيحية معقولة؛ إذ عزّزوا مواقفهم من هذا الدين بآراء الذين سبقوهم من مفكري القرن السابع عشر»<sup>(٢)</sup>.

ولاحظ د. كمال عبد اللطيف «أن معطيات نص (روسو) وتصوراته للدين والإيمان الديني تندرج ضمن منظور مفكري عصر الأنوار للمجتمع الجديد؛ حيث كان يدور نقاش فلسفي حول حرية العقيدة والدين الطبيعي...»

وإذا كان بعض دعاة الدين الطبيعي يُنكرون الوحي؛ فإن (روسو) منح في تصورات الدينية مكانة خاصة للضمير الأخلاقي عند الإنسان»<sup>(٣)</sup>.

إذا كان هذا شأن (روسو)، وشأن الأنواريين في موقفهم من المسيحية، فما الداعي إلى ترجمة هذا الكتاب، والعودة إلى الدين الطبيعي، أو ما أسماه العروي دين الفطرة؟ ما طبيعة المرحلة التي نعيشها اليوم، والتي يمكن أن تتجاوب مع موضوع ما كتبه (روسو) في القرن الثامن عشر؟

(١) يؤس الدهرانيّة، النقد الائتماني لفصل الأخلاق عن الدين، ص ٣٣ - ٣٤.

(٢) نفسه، ص ٣٤.

(٣) لماذا ترجم العروي نص (دين الفطرة) لروسو؟ د. كمال عبد اللطيف، جريدة الاتحاد الاشتراكي، بتاريخ: ١٩/١٠/٢٠١٤م.

## ثالثاً: ما غاية العروبي من ترجمة ما أسماه دين الفطرة؟

بعد أن بدأ تقديمه لعمله هذا بالقول بأن اختياره لم يكن اعتباراً؛ ذكر بما اعتبره خطة نقدية؛ ردّها في أعماله كثيراً؛ وهي قوله: «إن الفكر الغربي لم يقترب من تمثّل الفكر الإسلامي إلا مرة واحدة، وذلك أواسط القرن الثامن عشر الميلادي»<sup>(١)</sup>، ثم تساءل:

- «ما الفائدة إذن لنا، قرّاء العربيّة، من نقل نصّ (جان جاك روسو)؟ يضعه الغربيّون في سياق فلسفة الدّين من (ديكارت) إلى (كانط)».

- و«المفيد بالنسبة لنا... القيام بتجربة ذهنيّة معيّنة تساعدنا في أن على فهم كتاب (روسو)، وكتابات إسلاميّة شبيهة؛ إذ يكون القاسم المشترك تقديم مشروع إصلاحيّ في مرحلة من مراحل التاريخ في المجتمع الغربيّ أو المجتمع الإسلاميّ على السواء؛ يتمّ فيها تقديم عقيدة بسيطة، بيّنة، صادقة، توفّق بين العقل الوجدان، تضمن للفرد الطمأنينة وللمجتمع الوحدة والاستقرار»<sup>(٢)</sup>.

- ويرى العروبيّ أنّ للحدّانة عند (روسو) ركنين: الأول: الفردانيّة المطلقة وأعلى صورة للسّعادة فيها رضى النفس على

---

(١) دين الفطرة، ص ٥.

(٢) نفسه، ص ٦.



ذاتها. ثم التعامل مع الدِّين باعتباره ظاهرة اجتماعية سياسية<sup>(١)</sup>. على أن تتولَّى التربية تحرير الذهن من الأفكار المسبقة والأحكام المتوارثة. ولأن يُحتكم في كلِّ أمر إلى ما يُمليه الضمير.

- «المنطلق عند (روسو) هو وجدان الفرد الحرَّ المستقل، هذا المفهوم، الذي هو عماد الفكر الحديث؛ غائب عند كلِّ... مفكري الإسلام»<sup>(٢)</sup>.

- ويقول العروبي: «كلام (روسو) في عقيدة القسِّ الجبليّ ليس عن الدِّين بقدر ما هو عن الهَمِّ الدينيّ، وهذا الهَمُّ عاد بعد أن غاب، وإن قُدِّر له أن يغيب مجدداً فهو لا محالة عائد ما دام الإنسان إنساناً».

ويستفاد مما قاله العروبي هنا ما يلي:

- أن كتاب (روسو) يقع في فلسفة الدِّين.

- أن العروبيّ بترجمته يستهدف التَّجربة الوجدانيَّة التي مرَّ بها القسِّ الجبليّ كما يتحدث عنه (روسو).

- وأنَّ من أهمِّ عناصر الحداثة: الفردانيَّة المطلقة، والتعامل مع الدِّين باعتباره ظاهرة اجتماعية سياسية، والاحتكام في كلِّ أمر إلى ما يُمليه الضمير والوجدان في ذات حرَّة مستقلَّة.

- وأنَّ «كلام (روسو) في عقيدة القسِّ الجبليّ ليس عن الدِّين بقدر ما هو عن الهَمِّ الدينيّ».

- وأنَّ الهَمِّ الدينيّ «عاد بعد أن غاب، وإن قُدِّر له أن يغيب مجدداً فهو لا محالة عائد، ما دام الإنسان إنساناً».

---

(١) نفسه، ص ١٦.

(٢) نفسه، ص ١٨.

وتثار هنا عدة تساؤلات :

- أهو الهمُّ الذي يبديه (روسو) في حديثه عن عقيدة القَسَر الجبليّ؛ هو عين الهمِّ الذي يبدو أنَّ الأستاذ العرويّ يحمله بالنسبة للوجود الفكريّ العربيّ اليوم؟

- أم أنَّ هذه التَّرجمة كانت بمثابة عودة إلى كتابة المفاهيم، بعدما أضرب العرويّ عن كتابتها؛ أي أهو كتاب حول مفهوم الدِّين، وإن جاء في شكل ترجمة مع تقديم لها؟ أو هو حديث عن الهمِّ الدينيّ؟ أو ما اعتبره سعيد بنسعيد العلويّ كَيْفِيَّةً لكتابة نصِّ مفهوميّ عن الدِّين؟

- أهو الإحساس بعودة الدِّين الذي لا محالة عائد، بعد أن وَهَمَ بعضهم بأنه سيختفي من حياة الناس؟ أهي الكراهية لهذا الذي يعود دوماً، ولا يموت بالمرَّة؟ أم هي الرغبة في إشاعة الجدل بين الأجيال في الموقف من الدين؟

- ومما تجدر ملاحظته أنَّ العرويّ نبّه في كتابه الإسلام والحدّاث إلى موقف الشيخ محمد عبده (١٩٤٩ - ١٩٠٥م) من الإصلاح حيث يلتقي مع «موقف فلاسفة القرن ١٨م؛ الذين كانوا أيضاً مصلحين اجتماعيين، فلا يُستغرب أن يكون إسلام عبده ديناً اجتماعياً (مدنيّاً في عرف روسو)»<sup>(١)</sup>.

وهكذا يصبح دين الشيخ محمد عبده عند العرويّ ديناً اجتماعياً من منطلق نزوعه الإصلاحيّ، وإن كان هذا الدين يسمّيه (روسو) الدين الطبيعيّ، أو ما ترجمه بدين الفطرة!

---

(١) الإسلام والحدّاث، ص ٣٣.

وإذا قال العروبي إنَّ عمله هذا لم يأت بشكل اعتباطي؛ فإنَّ د. كمال عبد اللطيف كشف عن خلفيات ترجمة العروبي لسدين الفطرة؛ من منطلق علاقة هذا النص بتاريخانية العروبي ومشروعه في التحديث؛ فقال إنَّ غاية العروبي «تقريب بعض أطروحات فكر الأنوار للقارئ العربي»، ويندرج ذلك أيضاً «ضمن خطة في مزيد من تقريب آرائه ومواقفه التحديثية من القراء وأجيالهم الجديدة»<sup>(١)</sup>.

وللكشف عن السياق الذي أتت فيه هذه الترجمة؛ يرى كمال عبد اللطيف أنها وردت «في سياق زمنيٍّ موسوم بالانفجارات التي حصلت في كثير من الدول العربية؛ ما يشكّل مناسبة تدعونا إلى التفكير في العلاقة الممكنة بين ما يحصل في الواقع، وما يقدمه المُنجز الفكري لعبد الله العروبي في تجلياته الأخيرة»<sup>(٢)</sup>.

فالترجمة، كما يرى كمال عبد اللطيف، جاءت متواشجة مع أسئلة المجتمع العربي في موضوع الدين والسياسة، وما تحمله رياح (الربيع العربي) من تفاعلات وتناقضات، مع وصول الإسلام السياسي إلى السلطة في بعض البلدان العربية. ولعل هذه الترجمة تقدّم مكسباً تاريخياً يفيد العرب في تفاعلاتهم مع ما يجري في الواقع؛ إذ موضوع الكتاب الإيمان الديني في نسقه التربوي داخل مجتمع (روسو).

ويزيد ذلك توضيحاً في حوار معه فيرى أنَّ تلك الترجمة جاءت على هامش الأحداث التي عرفها الوطن العربي عام ٢٠١١م؛ ممّا

---

(١) لماذا ترجم العروبي نص (دين الفطرة) لروسو؟: د. كمال عبد اللطيف، جريدة الاتحاد الاشتراكي، بتاريخ: ١٩/١٠/٢٠١٤م.

(٢) نفسه.

يتبين معه أنَّ العروبيَّ «يدفع الأمر بعيداً باتجاه توضيح موقفه من العلمانيَّة والإصلاح الدينيَّ ومن الدِّين»<sup>(١)</sup>.

فغاية العروبيَّ، كما يقول كمال عبد اللطيف: «أن يُعيد إلى الأذهان أنَّ (روسو) انتبه إلى الهمِّ الدينيَّ وضرورة إيجاد مخارج له على مستوى نظري والدفاع عن البعد الذاتيَّ في المسألة».

ويزيد د. كمال الأمر وضوحاً فيقول في آخر الحوار عن (روسو): «كان بالأمس من القضايا التي يعالجها قضايا الهمِّ الإنسانيَّ، وهي قضايا مفتوحة على إشكالات مستمرة. والإسهام الروسويَّ في هذا الباب دون شكَّ يُعدُّ إسهاماً إنسانياً نحتاج دائماً إلى مراجعته للتعليق عليه، وإلى ترجمته والعناية به».

ويستفاد من أقوال د. كمال عبد اللطيف - وهو من المختصين في فكر (روسو) أولاً، ومن العارفين الخبراء بفكر العروبيَّ ثانياً<sup>(٢)</sup> -:

- أنَّ ترجمة العروبيَّ لما أسماه دين الفطرة جاءت على هامش الأحداث التي عرفها الوطن العربيَّ ٢٠١١م، وأنه يدفع الأمر بعيداً باتجاه توضيح موقفه من العلمانيَّة والإصلاح الدينيَّ ومن الدِّين. ولا شك أن أهمَّ ما تتميزُّ به تلك الأحداث هو عودة الإسلام إلى معترك الأحداث، في إطار ما أطلق عليه (الإسلام السياسي)، الذي جاء في موكب ما أطلق عليه (الرَّبيع العربيَّ). تُرى كيف دفع العروبيَّ

---

(١) أفكار روسو وتمثالاتها في حوار مع كمال عبد اللطيف، موقع: الجدل السياسي العربيَّ (على النيت)..

(٢) جاء في ذلك اللقاء مع كمال عبد اللطيف أنه «من أبرز المفكرين العرب الذين قرؤوا جان جاك روسو ودَّرَسُوا أفكاره ودَّرَسُوهَا».

في ترجمته هذه باتجاه توضيح موقفه من العلمانية والإصلاح الديني  
ومن الدين؟

- لا شك أن المرحلة تشهد اليوم سجلاً حاداً بين الإسلاميين  
والعلمانيين. فهل بقراءة هذا الكتاب: «نستطيع إسقاطه على حالتنا  
الإسلامية: الانقسام في خندقين: مسلم متطرف في تدينه وملحد  
متطرف في نكرانه؟» لا أظن أن العروبي يريد بترجمته هذه الكشف  
عن علمانيته، والقول بفصل السياسة عن الدين؛ لأنه ما كان أحد  
يُراوده شك في هذا قبل هذه الترجمة.

- وماذا عن موقفه من الإصلاح الديني؟ وأي إصلاح يراه  
سوى ذلك الفصل المقرر من زمن الأنوار في ذهن العروبي؟

- والسؤال الأهم، أي شيء يريد العروبي أن يوضحه لنا عن  
موقفه من الدين؟ يقول د. كمال عبد اللطيف إنَّ من غايات  
العروبي: «أن يعيد إلى الأذهان أن (روسو) انتبه إلى الهمم الديني  
وضرورة إيجاد مخارج له على مستوى نظري والدِّفاع عن البعد  
الذاتي في المسألة». فقيس جبل سافوا أوجد تلك المخارج (على  
مستوى نظري)، ودعا الإنسان أن يتبع ما يمليه عليه ضميره، وأن  
يفصل بين طريق الضمير وطريق الدين.

- فهل يرى العروبي المخرج من أزمة الهمم الديني في اتباع  
نصيحة قيس جبل سافوا؟ فيصبح الدين عند كل واحد مسألة  
شخصية، وفردية لا علاقة لها بالآخرين. وهذا الموقف من العقيدة  
والتدين من أقدم أسس الحداثة السياسية، كما يقول د. كمال.

- فهل ترجمة دين الفطرة دعوة إلى العودة إلى الدين الطبيعي،  
ودفاع عن البعد الذاتي في المسألة، لمن لا يريد أن يعرف أن

الدين مسألة ذاتية، شخصية، فردية، لا علاقة لها بالآخرين؟! واستناداً إلى دين الفطرة يصبح الدين ظاهرة اجتماعية سياسية! - وهل غاية دين الفطرة القول بأن الله يُدرك عن طريق الوجدان؟ ومن هنا لا تعود هناك فائدة في كتابة كتاب حول مفهوم الدين.

لا يفوت العروبي أن يصرّح، في تقديم الكتاب بأن (دين الفطرة)، كما هو لدى (روسو)، يبدو أقرب إلى دين الإسلام. لكن، هل يُدرك الإسلام عن طريق غير طريق الوحي؟ ويقول في ختام تقديمه إنَّ (روسو) إنما يرسم لنفسه في هذا الكتاب «عقيدة بسيطة، بيّنة، صادقة، توفق بين العقل والوجدان، تضمن للفرد الطمأنينة، وللمجتمع الوحدة والاستقرار».

أما عن فائدة ترجمة كتاب دين الفطرة، فيدعو القاري في حوارهِ مع مجلة النهضة، أن يقارن ما جاء في عقيدة روسو وما جاء في السنة والإصلاح، ليرى الفائدة من الترجمة<sup>(١)</sup>. ولا شك أنَّ عقيدة روسو أفادته في قراءة العقيدة الإسلامية، وإعادة قراءة القرآن الكريم وفهمه بطريقة خاصة، لم يُسبق إليها!

---

(١) مجلة النهضة، العدد الثامن، ٢٠١٤، ص ٢٥.

## رابعاً: الترجمة ومسألة العودة إلى دين الفطرة

### ١ - مقارنة ترجمة العروبي بما ترجمه طه

ويبقى للقارئ الذي يريد أن يقارن بين ترجمة العروبي وما ترجمه طه أثناء نقده لكتاب (روسو)، واسع النظر في المقارنة، بالعودة إلى النص الأصلي باللغة الفرنسية. ولكن سيلمح القارئ لا محالة الفروق بين الترجمتين، وخاصة ما يمكن أن يكون تطبيقاً لنظرية طه في الترجمة حول مسألة الترجمة التأصيلية.

وأول ما يلاحظ أن طه لم يشر إلى ترجمة العروبي، غير أننا نجد هذا الردّ المباشر على العروبي في قول طه: «لا يجوز بأي حال أن تستعمل تعبير دين الفطرة مرادفاً لتعبير الدين الطبيعي».

وأرى أنّ العروبي باختياره لهذا الترجمة إنّما طبّق مفهوم الترجمة التأصيلية التي دعا إليها طه في مشروعه الفكريّ حول الترجمة. ولكن يبدو أنّ طه أراد هنا الإبقاء على مصطلح الدين الطبيعيّ لما له حمولة فكرية لعصر الأنوار في أوروبا.

وحول ترجمة العنوان، يلاحظ أن جاء عند العروبي هكذا: عقيدة القسّ من جبل السافوا - وعند طه: عقيدة قسيس سافوا، وأنّ طه اختار لفظ قسيس لورودها في القرآن، بدل قس<sup>(١)</sup>.

---

(١) في لسان العرب: القسيس كالقس، وفي التنزيل العزيز: ﴿ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَتَلُوا قَسِيًّا وَزُهَّارًا وَأَنَّهُمْ لَا يَتَذَكَّرُونَ﴾: المائدة: ٨٢.

وللمقارنة بين ترجمة العروبي وما ترجمه طه، نتوقف عند مثالين:

### المثال الأول:

أ - ترجمة العروبي:

«الضمير الضمير غريزة ربّانية وصوت علوي لا يخفّت. هاد أمين لكائن جاهل محتاج، كما أنه نبيه حرّ. بالضمير يميّز الإنسان الخير من الشرّ ولا يُخطئ كما لو كان في مقام الربّ. لولا الضمير لما أحسّ بأيّ تفوّق على الحيوان. سوى موهبة بثينة تدفعه من زلّة إلى أخرى بواسطة نظر بلا ضوابط وعقل بلا مبادئ»<sup>(١)</sup>.

ب - ترجمة طه:

«أيها الضمير! [أيها الضمير!] [أنت] الغريزة الإلهية والصوت العلوي الذي لا يفنى؛ أنت الهادي الأمين لكائن جاهل ناقص ولو أنّه عاقل وحر، أنت الحاكم المعصوم [الذي يحكم على الأعمال] بالخير وبالشر، جاعلاً الإنسان أشبه بالإله؛ فبفضلك كمأ طبيعته وتخلّق أعماله؛ إذ بدونك، لا أشعر بشيء يرقى بي عن رتبة البهيمة، اللهم إلا أن يكون الحظ السيئ الذي يوقعني في زلّة بعد أخرى، وأنا متوسل بفهم لا ضابط له وعقل لا مبدأ معه»<sup>(٢)</sup>.

### المثال الثاني:

أ - ترجمة العروبي:

«ولأنّ قناعتني كانت إلى جانبه. بقدر ما كان يطلعني عمّا في ضميره، كأنّ ضميري أنا يؤكّد ما يقول.

(١) دين الفطرة، ص ٧٨ - ٧٩.

(٢) بؤس الدهرانية...، ص ٥٩.



١٠٧ - قلتُ له: الجديد فيما تفضّلتَ به، حسب رأيي، هو الكشف عمّا تجهل لا الإفصاح عمّا تعتقد؛ إذ معتقدك هو على العموم مذهب الربّانيّة أو دين الفطرة الذي يتعمّد التّصارى رميّه بالزندقة والكفر مع أن يمثّل العكس تماماً»<sup>(١)</sup>.

يلاحظ أنّ السياق الذي وردت فيه هذه الفقرة، يتحدّث فيه مخاطب القسّ، ويقول إنه سنحت له اعتراضات كثيرة على أقواله، وما ذلك لم يفصح عن أيّ منها لأنها كانت محرّجة أكثر منها مُفحمة. وتتمّة الكلام: «ولأنّ قناعتي...».

ب - ترجمة طه:

«إنّ المشاعر التي أتيتم على عرضها عليّ يبدو جانبها الذي تُقرّون بجهله أكثر جدّة من جانبها الذي تدّعون اعتقاده؛ إنّي أرى أنّ هذا يكاد أن يكون المذهب الربّانيّ أو الدين الطّبيعيّ الذي يفتعل المسيحيّون عدم تمييزه عن الإلحاد أو الزندقة، وهي المذهب الذي يُضادّه مباشرة»<sup>(٢)</sup>.

أشار طه إلى السّياق الذي جاءت فيه هذه الفقرة من الترجمة، فقال إنّ (روسو)؛ بالرغم من أنه يجعل الإيمان أساس الفضائل؛ «إلا أنه يظلّ إيماناً منقوصاً، إذ لا يؤمن (روسو) بملك مُكرّم، ولا نبيّ مُرسّل، ولا كتاب مُنزل، ولا ينفعه أن يميّز وضعه الإيمانيّ عن وضع عصريّه، من أمثال (ديدرو)، بأن ينسب نفسه إلى المذهب الربّانيّ بدل المذهب الإلهيّ؛ الذي يفضي إلى الإلحاد؛ لأنّ شكّه

(١) دين الفطرة، ص ٨٧ (الرقم ١٠٧ يشير إلى ترقيم الفقرات).

(٢) يؤس الدهرانيّة...، ص ٥٠.

في الوحي هو في حكم إنكاره، وقد أقرّ هو نفسه بذلك على لسان مُخاطبه<sup>(١)</sup>.

وللقارئ أن يميّز الفروق بين الترجمتين، فللعروبي تجربة مع ترجمة بعض كتبه، ولطه فكرة محدّدة عن عمليّة الترجمة.

والذي لا شك فيه أنّ العروبي بذل مجهوداً متميّزاً في هذه الترجمة، وقدّم صورة لأروع تمرين في تجربته مع الترجمة؛ مستلهماً النزوع الرمسيّ في الأداء البيانيّ لـ(روسو)؛ لأن من غاياته في هذه الترجمة؛ تعميم القضية الإيمانية كما يعتقدّها (روسو) ويُنظر لها، وإغراء أجيال جديدة بالمنظور الروسوي لفطرية التدين؛ والدفع بها في متاهات الحداثة، في زمن تشهد فيه الساحة العربية القحط الفكريّ الذي لم تعرف له مثيلاً في العصر الحديث، كما تشهد فيه أقبح أشكال التطرف الديني باسم الإسلام.

## ٢ - مسألة العودة إلى الدين الطبيعي

إذا كان (روسو) يدعو إلى دين الفطرة؛ لما آل إليه أمر المسيحيّة من انحراف وإسفاف؛ فهل هناك شيء يمكن اعتباره ديناً طبيعياً؟ هل ضاق العلّمانيتون بالدين فوجدوا الحلّ في ذلك التصرّو النظري لحقيقة الدين كما رسمها (روسو)؟ وهل أنت ترجمة العروبي، بعد فشل المفاهيم التي وضعها من أجل التغير؛ لتحقيق ما كان يتوخاه عن طريق الدعوة إلى إحياء الدين الطبيعي، والترويج لدين الفطرة؟ أهو الدين الذي يجعل أمر العقيدة مسألة شخصية

---

(١) نفسه، ص ٤٩ - ٥٠ ميز طه في المقابل الفرنسي بين المذهب الرباني (Théisme) والمذهب الإلهي (Déisme) تبعاً لما عند أصحاب الدين الطبيعي.

تستند في مقوماتها إلى ضمير الإنسان ووجدانه؟ وهل يجد الرافضون للإسلام في الوضع العربي الراهن ما يُقنعهم بالابتعاد عنه، والتنكر له؟

واتباعاً لـ(روسو)، وللعروي، وتقديراً للبعد الذاتي الشخصي لعلاقة الإنسان بالدين؛ يقول كمال عبد اللطيف: «والإسهام الرُوسويّ في هذا الباب دون شك يُعدُّ إسهاماً إنسانياً نحتاج دائماً إلى مراجعته للتعليق عليه وإلى ترجمته والعناية به».

هل يمكن اليوم عقلاً وتاريخاً أن يعود الناس إلى دين الفطرة الذي يتحدّث عنه (روسو)؟ قد يتساءل بعضهم عمن يرتضي هذا لنفسه؟ لكن، قد يقال أيضاً: أليس من حقّ أيّ كان، أن يستقلّ بفكره وبما يعتقده؟ ومن يدري لعلّ العروي اختار ما اختاره منذ انطلاقة في عالم الفكر؛ أي منذ سنة ١٩٦٤ حيث بدأ ينشر ما يكتبه تحت اسم مستعار: عبد الله الرافضي. فمن حقّه أن يرفض ما يشاء، ويقبل ما يشاء، وأن يستسهل عودة العرب إلى عصر الأنوار، حتى وإن رأى غالبية الناس أنّ ذلك لا يمكن أن يحصل حتى في الوهم والخيال!

ومن حقّ العروي أن يقرأ القرآن برؤية مستقلة متحررة وهو في أعلى مستواه من النضج الفكري؛ ولا يهم أن يقال إن فهمه لا يختلف عن فهم أي مستشرق يقرأ القرآن أول مرة، ولا عن عقيدة (روسو) الذي لا يعرف الإسلام؛ فنضجُه الفكريّ مكّنه من تصوّر فطرة ما خارج ما رُكّز في النفوس من الإيمان بوجود الله والاعتراف بربوبيته! وقد يرى أنّ هناك فطرة غير التي فطر الله الناس عليها، وهو يقرأ قول الله تعالى: ﴿فَأَقْمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي

فَطَرِ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الْبَیْتُ الْقَیْمُ وَلَکِنْ  
أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴿٢٥﴾ [سورة الروم، الآية ٣٠].

أظن أن من غايات ترجمة كتاب (روسو): العودة إلى  
المفاهيم التي قال العروبي إنه تركها إلى غير رجعة في مقدمة كتابه:  
مفهوم العقل؛ إذ وجد أنها قد استنفذت مهمتها، ولم تؤت أكلها في  
التغيير، وفشلت في الغايات التي نيطت بها؛ مما أصبحت معه  
صحيحة في واد؟ فهل ترجمة دين الفطرة إضافة مفهوم للدين إلى بقية  
المفاهيم التي سطرها حول الإيديولوجية والحرية والدولة والتاريخ  
والعقل؟

## الفصل الثاني

### الائتمانية في مواجهة الدهرانية

- أولاً: الفصل بين الأخلاق والدين وضرورة المواجهة.
- ثانياً: مسلّمة التبدّل الديني والصّيغة الطبيعيّة للأنموذج الدهراني.
- ثالثاً: مسلّمة التخلّق المزدوج والصّيغة الطبيعيّة للأنموذج الدهراني.
- رابعاً: مسلّمة الأمرية الإلهية والصّيغة الطبيعيّة للأنموذج الدهراني.



## أولاً: آلية فصل المتّصل وضرورة المواجهة

### ١ - منطلق الدهرانيّ (آلية فصل المتّصل)

لاحظ طه، في مدخل كتابه: بؤس الدهرانيّة، النقد الائتمانيّ لفصل الأخلاق عن الدّين أنّ المنطلق المنهجيّ للحدّاثَة استعمال: (آلية تفريق المجموع) أو قل (آلية فصل المتّصل)؛ لتعطيل قانون الدّين عن أن يتّصل بمختلف مجالات الحياة؛ وذلك «حتى تستقلّ تلك المجالات بنفسها، تقديرأً وتدبيرأً. وتُغرق دنيا الناس في (الدّنيانيّة). فتختصّ العِلْمانيّة (بفتح العين) بفصل السّيّاسة عن الدّين، والعِلْمانيّة (بكسر العين) بفصل العلم عن الدّين.

وأشدُّ تلك الفصول خطراً وأبلغها أثراً؛ فصل الأخلاق عن الدّين، وهو ما أطلق عليه طه مصطلح (الدّهْرانيّة). وسرّ خطورة هذا الفصل أنه جعل أبواب الإلحاد مُشرّعة في وجوه من لا وجهة له؛ فأصبح بعضهم يتحدّث عن (أخلاق بلا ألوهية)، وعن (روحانيات بلا إله) وعن (دين بلا دين) أو (بالديني بلا دين)<sup>(١)</sup>.

واحتكم الدّهْرانيّون إلى العقل المجرّد، وتوسّلوا به إلى معرفة ظواهر الأشياء؛ وهو ذو اتجاه أفقيّ يتعلّق بظواهر الأشياء دون خفيّ دالاتها؛ وما عرفوا أنّ «العقل المسدّد يحتوي العقل المجرّد؛

---

(١) بؤس الدهرانيّة، النقد الائتمانيّ لفصل الأخلاق عن الدين، ص ١١ - ١٢، الأرقام الواقعة بين معقوفين هكذا [ ] هي إحالات لصفحات هذا الكتاب.

صارفاً مفاسده، وأنَّ العقل المؤيَّد يحتوي العقل المُسَدَّد؛ مجتنباً عوائقه» [ص ١٣].

وما عرفوا الفلسفة الائتمانية التي تقوم على مبدأ الشهادة أولاً التي بها يستعيد الإنسان فطرته، ويتحقق من هويته، ويتمتع بحق الشهادة في عالم الموجودات.

وأنها تقوم ثانياً على مبدأ الأمانة الذي يتجرّد به الإنسان من حبّ التملّك، ويتحمّل كافة مسؤولياته بتعقل ودون إحساس بالتناقض.

ثم إنها تقوم على مبدأ التزكية الذي يقوم على مجاهدة النفس للتحقّق بالقيم الأخلاقية والمعاني الروحية المنزلة للتّرقية بإنسانية الإنسان عن غيره من الكائنات [ص ١٤ - ١٧].

وبناءً على هذه المبادئ العقلية الثلاثة تتأسس الفلسفة الإسلامية الحقيقية؛ التي حدّدها طه في مشروعه لوضع فلسفة إسلامية؛ مغايرة لأعمال الفلاسفة القدماء الذين كانت وجهتهم (يونانية)، ولأعمال متفلسفة العصر الحديث من المسلمين؛ من صارت وجهتهم صوب (حفلة اليونانيين) من الأوروبيين، ومن وجدوا ضالّتهم في تقليد الغربيين.

وهكذا بعد أن تناول طه فصل السياسة عن الدّين في كتابه: روح الدّين من ضيق العلمانية إلى سعة الائتمانية؛ عالج فصل الأخلاق عن الدّين في كتابه: بؤس الدهرانية، النقد الائتماني لفصل الأخلاق عن الدّين. وكان لا بدّ من المواجهة مع مقلّدة الحداثة وأتباع الدهرانية.

أ - التبدّل الديني والصّيغة النّقديّة للأنموذج الدهرانيّ التي



تؤسّس الأخلاق على العقل وحده كما هو الشأن عند (كانط)؛ الذي يميز بين (الدّين الطبيعيّ) و(الدّين المنزّل)، ويعتبر الفرق بينهما مجرد فرق في ترتيب إدراكنا للطرفين. وعند (كانط) أنّ (العقلانيّ) هو الذي يدّعي أنّ الدّين الطبيعيّ وحده هو الدّين الضروريّ أخلاقياً، ويعرف فكره ازدواجاً في تصوّر العقل في أمرين: أولهما أنّ ما لا يعقل في مجال عند (كانط) يبدو معقولاً في مجال غيره، والأمر الثاني، أنّ من الوحي ما يُعدّ عنده معقولاً، وأنّه بالإمكان أن يكون الدّين الطبيعيّ في ذات الوقت ديناً منزّلاً.

وقد كشف طه عن قصور في تصوّر التّعبد عند (كانط)؛ تجلّى في أخطاء شنيعة تولدت لديه عن جهل كبير بالعبادة باعتبارها ممارسة حيّة؛ فهو يجهل أنّ التّعبد للإله هو الأصل في التخلّق الحق، وأنّه لا تعلق بسوى الإله، وأنّ تقبّل الإله للأعمال هو الذي يهبها صلاحها [ص ٤٠ - ٤١].

ب - التبدّل الدينيّ والصيغة الاجتماعية للنموذج الدهرانيّ، وقدّم هذه الصيغة إيميل دوركهائم - عالم الاجتماع الفرنسيّ - وعمل على تطبيقها في مجال التربية؛ قصد إخراج أزمة الجمهورية الفرنسيّة الثالثة من أزمتها البيداغوجيّة، فكان بحق أحد أعلام (الدُّنانيّة). ويعرف دوركهائم (الأخلاق الدّهريّة) أو (التّربية الدّهريّة) بكونها التربية التي «تأبى أن تقتبس المبادئ التي تنبني عليها الأديان المنزّلة، فلا تعتمد إلا على الأفكار والمشاعر والممارسات التي تتبع العقل وحده، أو في كلمة واحدة، هي التّربية العقلانيّة الخالصة» [ص ٤٣].

وفي ضوء ذلك حلّت واجبات الإنسان نحو أخيه الإنسان بدل

الواجبات نحو الإله، ومع ذلك يُقرُّ (دوركهايم) «أنَّ صلة الأخلاق بالدين بلغت نهاية التمازج والتداخل بحيث يوجد في الدين شيء من الأخلاقي كما يوجد في الأخلاقي شيء من الديني» [ص ٤٣ - ٤٤].

ج - التبدل الديني والصيغة النাসوتية للنموذج الدهراني، وقد حاول الفيلسوف الفرنسي المعاصر (لوك فيري) (Luc Ferry) أن يضع أسس (ناسوتية جديدة)؛ تميزاً لها على التي نشأت مع النهضة الأوروبية ورَسخت مع فلسفة الأنوار. وفَرَّق بين (الدين الفلسفي) باعتباره استعداداً ميتافيزيقياً ملازماً للإنسانية، وحافظاً للصلة القائمة بين المتناهي واللامتناهي لا يقطعها، والدين التاريخي الذي يرتبط بلحظة تاريخية مخصوصة ثم يضمحل؛ ففعل الدهرنة لا يلبث أن ينفذ إلى الدين.

ويؤكد (لوك فيري) أنَّ الفكر الفلسفي ساهم بقوة في إقامة الدهرنة بنقله للقيم الميتافيزيقية إلى لغة العقل.

ويقول: «يمكن تعريف الفلسفة الغربية الحديثة بكونها محاولة إعادة ترجمة مفاهيم الدين المسيحي الكبرى في خطاب دهرني» [ص ٤٦ - ٤٧].

وأورد طه على هذه الصيغة الناسوتية الملاحظات الآتية:

- أنَّ الدين الفلسفي ليس هو الصورة الفطرية للدين المنزل؛ إذ الصورة الفطرية للدين عبارة عن قيم أخلاقية تتأسس على معان إيمانية وتتجسد في أعمال تعبدية، أما الدين الفلسفي فهو ما اعتبره العقل قيمة نافعة للناس، وقد أخذها من الدين.

- أنَّ الدين التاريخي أشبه الصورة الوقتية للدين المنزل من وجوه واختلف عنها من وجوه.

- إلغاء الشعائر واعتبارها مفروضة من لدن سلطة خارجية،  
«ولا يخفى ما في هذا التدهير من ابتسار مع تنكير» [ص ٤٩].

ولاحظ طه أنَّ البواعث التي دعت المفكرين الدَّهرانيَّين إلى عزل الأخلاق عن الدين: «التذمُّر من نصوص الدين التاريخي»، و«التذمر من عموم الدين»، و«اللجوء إلى العقلنة»؛ فألغوا الدين المنزل، واستبدلوه بدين دهرِّي؛ فظلموا الماهية الدينيَّة للإنسان [ص ١١٨].

ولاحظ طه في عمل سابق أنَّ الإنسان الحديث مع اتساع واشتداد العقلنة لديه أولاً، واضمحلال أثر التوحيد الذي جاء به الدِّين المسيحيّ ثانياً؛ استبدل بتعدد الآلهة تعدد القيم، وأن انتصار العقلية أفضى إلى التسيُّب وتعدّد القيم وتصادمها؛ إذ قامت عقلنة العالم على مبدأ التعارض بين العقل والدِّين وأفضى هذا التعارض إلى التسيُّب العقلي<sup>(١)</sup>.

## ٢ - كتاب (روسو) والمواجهة بين طه والعروي:

فبعد أن ذكر طه أنَّ مقلّدة الحداثة قد فصلوا السياسة عن الدِّين في كتابه: روح الدين؛ لاحظ طه أنَّ تقليد المثقّفين من أبناء أمتنا للآخرين «كَبَلَّ عقولهم، وثبَّط عزائمهم، وقطع عنهم طريق الاجتهاد من حيث يظنُّون أنه حرَّر عقولهم وشحذ عزائمهم وفتح لهم باب الإبداع» [ص ٢٠].

ومن منطلق منهجيَّة الحداثيتين الدّاعية إلى استعمال (آلية تفريق المجموع) أو قل (آلية فصل المتصل)؛ لاحظ طه ظهور نُذر

(١) تعددية القيم: ما مداها وما حدودها؟ ص ١٨.

الخوض في الاشتغال بفصل الأخلاق عن الدين تلوح في الأفق، ومن جملتها أعمال (لوك فيري) في أوروبا، وترجمة العروي لكتاب (روسو) باسم دين الفطرة في المغرب، وإن لم يذكر ذلك بالاسم، ولم يشر إليه.

وفي مواجهة هذا الفصل أي هذه (الدهرانية) وضع طه مسلّمات ثلاثاً نقدية للأنموذج الدهراني الذي اختصّ بفصل الأخلاق عن الدين في الفكر الأوروبي:

المسلّمة الأولى أسماها (التبدّل الديني)؛ ومقتضاها أن الدين المنزّل يتخذ صورتين:

الصّورة الفطرية، «وهي الصّورة التي نزل بها هذا الدين أوّل ما نزل؛ إيماناً وأعمالاً، على نبيّ مرسل؛ والتي تتحد مع فطرة الإنسان باعتبارها ذاكرة أصلية تحفظ آثار سابق اتّصالها بالغيب؛ وهذا يعني أن الوحي المنزّل شرط ضروريّ في الصّورة الفطرية» [ص ٣٢].

والصّورة الوقتية الحادثة بفعل ترسّبات اعتقادية وتصورية من بقايا دين، عرف تأثرات مؤسسية وتقنية أبعدته عن أصله الفطريّ، وحدّت «من إبداعية روحه ونورانية رسالته؛ وهذا يعني أن النقص الروحيّ شرط ضروريّ في الصّورة الوقتية» [ص ٣٢].

والمسلّمة النّقدية الثانية هي (مسلّمة التخلّق المزدوج)، بحيث يكون «الأصل في الصّورة الفطرية الأولى أن ينطلق الدين من داخل الإنسان، متّجهاً إلى خارجه، بحيث يُورّثه ابتداءً أخلاق الباطن، ثم يجعله يبني عليها أخلاق الظاهر؛ بينما الأصل في الصّورة الوقتية أن ينطلق الدين من خارج الإنسان متّجهاً إلى داخله، بحيث يُورّثه

ابتداءً أخلاق الظاهر، ثم يجعله يبني عليها أخلاق الباطن»  
[ص ٣٢].

والمسلّمة الثالثة هي (مسلّمة الأمرية الإلهية)، ومقتضاها أن  
ما أمر الله به الإنسان يُحقّق له بالضرورة التخلّق، وما نهاه عنه  
يحول بالضرورة دون تخلّقه [ص ٣٣].

وتمتّ الإشارة إلى الأنموذج الدهرانيّ الذي عرض له طه من  
خلال فلاسفة أربعة سعى كل واحد منهم إلى تبديل قيم الدين الحق  
بقيم بشرية، وبإعطاء الدّين الإلهيّ وجهة مغايرة لحقيقته، ولما ينبغي  
أن يكون عليه الدّين الحقّ في الوجود البشريّ؛ وذلك في كتابه  
الأخير: بؤس الدهرانيّة، النقد الاتمانيّ لفصل الأخلاق عن الدّين.  
وسأكتفي بالوقوف عند الصيغة الطبيعيّة، التي تناول بها طه  
كتاب (جان جاك روسو) بالفحص والدراسة؛ وهو الكتاب الذي  
ترجمه العرويّ؛ لتوقف عند ما حدث من تصادم فكريّ بين اتجاهيّ  
الباحثين.

## ثانياً: مسَلَمَة التبدُّل الديني والصيغة الطَّبِيعِيَّة للأنموذج الدهرانيّ

لاحظ طه أنَّ المفكرين المحدثين اهتمُّوا بموضوع الدِّين الطبيعيِّ لمُدَّة تناهز ثلاثة قرون، «وأفردوا له رسائل كاملة ومناظرات خاصة أو تطرَّقوا له في معرض أبحاثهم... ولم يأخذ هذا الاهتمام في النقصان إلى حد الاضمحلال إلا منذ القرن العشرين حينما ترسَّخ مفهوم (الدُّنيائيَّة)، وحمل مضموناً يشترك في بعض جوانبه مع مضمون (الدِّين الطبيعي)؛ فكان فيه غناء عنه.

وكان من بين الذين أرادوا دَفْع الآفَتين، وممن جعلوا من (الدين الطبيعي) ما فيه غناء عن المسيحيَّة الفيلسوف الفرنسي (جان جاك روسو)، أحد الأنواريين الذين اقترن اسمهم بهذا الدِّين؛ تحريراً وتنظيراً، مفضّلاً أفكاره في الرسالة التي نشرها ضمن كتابه إيميل، وعنوانها: عقيدة قسّيس سافُوا، فقد استحق أن يكون خير من يمثل الصِّيغة الطَّبِيعِيَّة للفصل الدهرانيّ» [ص ٣٥].

وقد تَمَّت الإشارة إلى طبيعة تلك الرسالة في الفصل الأول من هذا البحث، وإلى الأسباب التي كانت وراء ترجمة العروي لها.

ويلاحظ أنَّ (روسو) تناول في رسالته هذه ما عرف بـ(الدين الطبيعي)، وأنَّ اسم (روسو) اقترن بهذا الدِّين، وأن طه ذكر العنوان الحقيقيّ للرَّسالة التي كتبها (روسو) ضمن كتابه: إيميل، وبها كان

خير من يمثل الصيغة الطبيعية لفصل الأخلاق عن الدين أو الفصل الدهراني.

ويلاحظ أنَّ طه غَضَّ الطرف عن ترجمة العروبي، ولم يشر إليها وإن كان عمل العروبي قد ظهر سنة ٢٠١٢م، قبل ظهور كتابه: **بؤس الدهرانية**، النقد الائتماني لفصل الأخلاق عن الدين سنة ٢٠١٤م. ويتَّضح من قوله السابق أنَّ العنوان الذي اختاره العروبي، وإن كان يجد صدى لا محالة فيما يعتبره طه ترجمة أصليَّة؛ إلا أن العنوان المناسب للسياق التاريخي هو: **الدين الطبيعي بدل دين الفطرة الذي وضعه العروبي**.

ف(روسو) يمثل النموذج الدهراني الذي يفصل بين الأخلاق والدين، ويجد في الدين الطبيعي ما يُغنيه عمَّا ترسَّب في نفسه من أمر الدين، وما آل إليه أمر المسيحية في نفسه في زمانه. وفي كل ما أورده طه تلميح واضح وصريح إلى عمل العروبي - كما يتضح ذلك من خلال ما ترجمه طه بمقارنته بما في ترجمة العروبي؛ وكأنَّ (روسو) باتباعه طريقة (الأنواريين) في إقامة تضاد بين الدين الطبيعي والدين المنزل؛ كان العروبي يتبع (روسو)، ويسمي ذلك الدين دين الفطرة! وكأنه يُقيم هو أيضا تضاداً بين دين الفطرة والدين المنزل!

وينبري طه لنفي هذه التضاد، ونسف كل ما ذهب إليه (روسو) وأراده العروبي من ترجمته تلك؛ فيذكر أولاً بأنَّ الدين المنزل له صورتان اثنتان:

«صورة فطرية وصورة وقتية؛ والدين الطبيعي قد يُضاد، على الأكثر، الصُّورة الوقتية للدين المنزل، لا سيما أنَّ (روسو) يقول بأنَّه يوجد، إلى جانب الدين الطبيعي الذي هو دين خصوص، (دين

عمومي)؛ نظراً لأنَّ كل مجتمع يحتاج إلى اتِّخاذ شعائر واحدة وخاصة في عبادة الإله، لكن من الخطأ أن نتوهم أنَّ الدِّين الطبيعيّ يطابق الصُّورة الفطريّة للدِّين المنزل، فنجعل منه دين الفطرة» [ص ٣٥ - ٣٦].

وظهر في كلام طه عن دين الفطرة الذي اختاره العروبيّ عنواناً لترجمة عقيدة قسّيس سافوا، وينكشف مراد طه بالنقد الائتمانيّ لفصل الأخلاق عن الدِّين، ويتضح عمق الخلاف بين الباحثين. وللكشف عن خطأ من يتوهم أن دين الفطرة يطابق الصورة الفطرية للدِّين المنزل؛ يأتي طه بالأدلة التّالية:

أ - الأصل في الفطرة أن تكون هي الذّاكرة الأصليّة للإنسان والتي نزل الوحي على وفقها، بواسطة ملك على من اصطفى من عباده، أما الدِّين الطبيعيّ عند (روسو) فينبني «على شكوك، بل إنكارات ثلاثة تُخرجه كلياً من الفطرة، وهي: إنكار الوحي، وإنكار الملائكة، وإنكار النبوة» [ص ٣٦].

وقد سبق لطه في حديثه عن تأسيس الثقافة على الفطرة؛ أنه عرّفها الفطرة بقوله: «الفطرة هي جملة القيم المثلى التي استمدّها الإنسان من الخير الأسمى»<sup>(١)</sup>.

ب - الفطرة عبارة عن الخلق الأصليّ للإنسان؛ فالدِّين الفطريّ يأخذ بمبدأ الخلقة التي يكون عليها الإنسان أوّل خلقه؛ «في حين نجد الدِّين الطبيعيّ يشكّك في مبدأ الخلق، بل ينكره باعتباره يجمع بين العدم والوجود، وهذا الجمع، عند (روسو)، لا يستسيغه العقل» [ص ٣٦].

---

(١) تعددية القيم: ما مداها وما حدودها؟ ص ٥١.



ج - الفطرة تُسند إلى الدين، ولا تُسند إلى الطَّبيعة؛ لأنها خلقة الإنسان الأصلية. ومع (روسو) حين أسند الطَّبيعة إلى الدين أصبح مفهومها ملتبساً ودخلت في سياقات متعددة.

د - «أنَّ القوَّة الإدراكيَّة المقترنة بالفطرة هي (الرُّوح)، بحيث يجوز أن ندعو الدين الفطريَّ باسم الدين الروحي، بينما القوَّة الإدراكيَّة المقترنة بالطبيعة هي (العقل)؛ بحيث يجوز أن ندعو الدين الطبيعيَّ باسم الدين العقليّ. ونجد (روسو) يقول في رسالته: (إنَّ أعظم الأفكار عن الألوهية تأتينا بطريق العقل وحده). وشتان بين الإدراك الرُّوحيّ والإدراك العقليّ؛ فالأول إدراك وجدانيّ يقتنص جليل القيم ودقيق المعاني، ولا يقف عند حجاب الظواهر، بل يخرقه، طالبا المعاني الرقيقة التي من ورائها، في حين أن العقل إدراك استدلاليّ محكوم بالظواهر ومحجوب عن الظواهر» [ص ٣٧].

وتلميحاً إلى خطأ العروي في ترجمة العنوان؛ فإنَّ (روسو) - كما يقول طه - وإن كان يجمع بين الأخذ بمقتضى الوجدان القلبيّ والأخذ بمقتضى البرهان العقليّ؛ «فإنَّ هذا الجمع لا يُجيز بأي حال أن نستعمل تعبير دين الفطرة مرادفاً لتعبير الدين الطبيعيّ؛ لأنَّ (روسو) يحمل مفهوم الوجدان على مشاعر الطبيعة مثل حب الذات والخشية من الألم والفرع من الموت والرغبة في الهناء؛ وهيهات أن ترقى هذه المشاعر النفسيَّة إلى رتبة المشاعر الرُّوحية الخالصة» [ص ٣٧ - ٣٨].

## ثالثاً: مسلّمة التخلُّق المزدوج والصّيغة الطّبيعيّة للأنموذج الدّهرايّ

وكما سبق القول، يرى (روسو) أنّ الضّمير يرشد صاحبه إلى القانون الأخلاقيّ الذي يتضمّنه الدّين الطّبيعيّ؛ وينظر في القلب والعقل فيرى أنّ ضمير الإنسان هو الذي يُرشده إلى ذلك القانون الأخلاقيّ؛ «متمتّعاً بعصمة لا يتمتّع بها العقل، فقد يخطئ العقل، لكن الضّمير لا يخطئ»؛ وكأنّ روسو يقرن الدّين الطّبيعيّ بالصّورة الفطريّة للدّين المنزّل؛ «لا سيما وأنّه يجعل الإيمان أساس الفضائل، إلا أنّه يظلّ إيماناً ناقصاً؛ إذ لا يؤمن (روسو) بمَلَك مُكْرَم، ولا نبي مُرْسَل، ولا كتاب مُنْزَل» [ص ٤٩].

ف(روسو) يشكّ في الوحي، إن لم يُنكره، كما أقرّ بذلك على لسان مُخاطبه:

«إنّ المشاعر التي أتيت على عرضها عليّ يبدو جانبها الذي تُقرّون بجهله أكثر جدة من جانبها الذي تدّعون اعتقاده؛ إنني أرى أنّ هذا يكاد أن يكون المذهب الربانيّ أو الدّين الطّبيعيّ الذي يفتعل المسيحيّون عدم تمييزه عن الإلحاد أو الرّندقة، وهي المذهب الذي يضادّه مباشرة» [ص ٩٦]<sup>(١)</sup>.

ويتحدث (روسو) عن الدّين العموميّ ويعتبره نتاجاً ظاهريّاً

---

(١) حسب ترجمة طه لكتاب روسو من مصدرها الفرنسي.

للمؤسّسات البشريّة التي حلّت محلّ الواجبات الدينيّة الحقيقيّة. وسمّى (روسو) الدّين العموميّ دين الآباء؛ الذي يجب التّسليم به، بل اتّباعه، وجعله أشبه بالصّورة الوقتيّة للدّين المنزّل؛ «في حين أنّ الصّورة الوقتيّة للدّين المنزّل توجب عدم التّسليم بها والعمل على تغييرها، حتى يعود الدّين المنزّل إلى صورته الفطريّة» [ص ٥٠].

ولاحظ طه أنّ (كانط) يفرّق بين صنفين من الأخلاق الداخليّة والأخلاق الخارجيّة؛ الأولى ضرورية يورثها الدّين الطّبيعيّ وفق قوانين كليّة يملئها على الإنسان عقله، والثانية عارضة يورثها الدّين التّاريخيّ أي يستحدثها أرباب الكنيسة ويفرضونها على أتباعهم [ص ٥٠ - ٥١].

## رابعاً: مسَلِّمة الآمريّة الإلهيّة والصّيغة الطّبيعيّة للأنموذج الدّهْرانيّ

يقول طه، لو وقفنا عند ظاهر قول (روسو): «إذا عملت عملاً صالحاً من غير أن يشهدني أحد، فإني أعلم أنّ الإله شهده، وأحتسب أجر سلوكي في الدُّنيا على الآخرة»؛ لجاز أن نعتقد أنّه يقول بالآمريّة الإلهيّة، لكن الأمر ليس كذلك، وبيان ذلك من وجهين أساسيين:

أحدهما أنّ مشاهدة الله للإنسان تكون في موقفين: حيث أمره بالصّلاح، وحيث نهّاه عن الفساد. وإذا كان (روسو) ينكر الوحي والرّسالة، وحتى لو اعتُبر شاكّاً؛ فهو في حكم المُنكر للألوهيّة، «ومن يشكُّ في الوحي أو ينكره، يلزمه أن يكون مُنكراً للآمريّة الإلهيّة» [ص ٥٨].

والوجه الثاني أنّ الإنسان مأمور بالتعبّد بما أمر به من الشّعائر، بينما (روسو) لا يسلم بالشّعائر المنزّلة، ويختزلها في أعمال القلب التي تقوم على الثّناء على الإله دون الدّعاء. «ومن ينكر العمل بالشّعائر المنزّلة، ينكر كذلك أنّ الإله أمره بالعمل بها، مع العلم بأنّ هذا العمل هو وحده الذي يُورثه كمال التخلّق» [ص ٥٨].

وبما أنّ (روسو) أسند إلى الضّمير من الصفات ما يُسند أصلاً للإله؛ من عصمة وخلود وتألّه وكمال وحكم على الأفعال؛ فإنّه جعل الآمريّة للإنسان، كما جاء في مناجاته للضمير وكأنّه يناجي الإله، حيث يقول:

«أيها الضمير! أيها الضمير!» [أنت] الغريزة الإلهية والصوت العلوي الذي لا يفنى؛ أنت الهادي الأمين لكائن جاهل ناقص ولو أنه عاقل وحرّ، أنت الحاكم المعصوم [الذي يحكم على الأعمال] بالخير وبالشرّ، جاعلاً الإنسان أشبه بالإله؛ فبفضلك كمالُ طبيعته وتخلّق أعماله؛ إذ بدونك، لا أشعر بشيء يرقى بي عن رتبة البهيمة، اللهم إلا أن يكون الحظ السيئ الذي يوقعني في زلة بعد أخرى، وأنا متوسل بفهم لا ضابط له وعقل لا مبدأ معه»<sup>(١)</sup> [ص ٥٩].

ويعلق طه على تلك المناجاة بقوله إنّ (روسو) لا يكتفي باستبدال الآمرية الإلهية بالآمرية الآدمية؛ بل يجعل ضميره هو من ينهض بالأمر والنهي، ومن يحكم على أفعاله؛ إنّ خيراً أو شراً. و(روسو) بهذا يُوقع نفسه في التعبد لذاته، متوهماً أن يتعبد ربه، وليست المناجاة السالفة إلا لونا من هذا التعبد [ص ٥٩].

يقول (روسو): «أستشير قلبي في كل نازلة: ما استشعرته خيراً فهو خير وما بدا لي شراً فهو شر. أصدق دليل هو الضمير. عند التردد والمعاناة فقط نلجأ إلى تمويهات العقل (...). كثيراً ما يخدعنا العقل، أما الضمير فلا يخدع أبداً. هو الدليل الأمين»<sup>(٢)</sup>. وهو يعتبر الضمير أساس الأخلاق<sup>(٣)</sup>.

وفي نقد طه للمسلّمات الثلاث، سقّه ما دعاه (روسو) ديناً طبيعياً، وما ابتغاه العروبيّ ديناً فطرياً؛ فأطفأ هذا النور الذي كان يستضيئ به الأنواريون، وأعمى بصيرة من تبعهم من الدهرانيّين؛

(١) حسب ترجمة طه.

(٢) دين الفطرة، ص ٦٨ - ٦٩.

(٣) نفسه، ص ٧٨.

ممن حاولوا الفصل بين الأخلاق والدين، ليبدّلوا الدين الحق بالعودة إلى الطبيعة، وإلى ما سمّاه العروبيّ دين الفطرة.

ومن خلال تناوله للصّيغة الطّبيعيّة في هذه المسلّمات النقيديّة؛ كان فكر طه وجهاً لوجه مع فكر كل من روسو والعروبيّ على السواء؛ وكأنّ إلحادية (روسو) تلتقي مع رغبة العروبي في القطيعة مع التراث أي مع الدين الذي لولاه لما كان هناك ذلك التراث!

ويتّضح من الأدلّة السّابقة التي ساقها طه في دفع أفكار (روسو)، أنّه كان على العروبيّ أن يتعرّض أولاً لفلسفة (روسو)، وأن يستخلصها من رسالته ثانياً، حتى لا يغتر القارئ بفكرة الدين الطّبيعيّ بعيداً عن سياق فلسفته. ويبدو أنّ الكتاب ضلّل بعض القراء؛ فتوهموا في الكتاب ما ليس فيه، إلى جانب بنائه على رؤية إلحادية عند (روسو). واتضح من خلال الأدلّة عمق قراءة طه لهذه الرسالة وفلسفة (روسو) عامّة. فما حاجة المسلم فيمن ينكر الوحي وينكر النبوة والملائكة، ويشكّك في مبدإ الخلق، ومن لا يُسند الفطرة إلى الدين ويبحث لها عن سند آخر في الطّبيعة؟

يبدو من خلال الطّريقة التي كشف بها طه عن فساد مضمون كتاب (روسو)؛ استشعاره بخطورته على الأمّة في هذه اللحظة التي انقسم فيها العالم العربيّ إلى من يدافعون عن الإسلام، ومن يهاجمون الإسلام بدعوى رفضهم لما أطلق عليه الإسلام السياسيّ.

أما عن علاقة الأخلاق بالدين فإنّه في كتابه: سؤال الأخلاق اعتبر الأخلاقيّة أخص بالإنسان من العقلانيّة، وجعل الأخلاق أخصّ أوصاف الإنسان؛ إذ هي في الإسلام هي الأصل في كلّ عمل. وتناول في الفصل الأول: مكارم الأخلاق: ما حقيقة صلتها

بالدين؟ أكد فيه: تبعية الأخلاق للدين، وتبعية الدين للأخلاق، واستقلال الأخلاق عن الدين، ونقد اعتقادات شائعة بصدد الدين والأخلاق.

وقال: «إنَّ الدين والأخلاق شيء واحد، فلا دين بغير أخلاق ولا أخلاق بغير دين»<sup>(١)</sup>. وهو يرى أنَّ النَّظرية الأخلاقية الإسلامية تقوم على مسلمتين: مسلمة الصِّفة الأخلاقية للإنسان؛ إذ لا إنسان بغير أخلاق، ومسلمة الصِّفة الدينية للأخلاق؛ إذ لا أخلاق بغير دين<sup>(٢)</sup>.

وذهب إلى أنَّ أصل الإنسان خليفة، وحدَّ الخليفة أن تكون في آن واحد خُلُقاً (بفتح الخاء) وخُلُقاً (بضم الخاء)؛ مما يتلخَّص معه «أنَّ ضرورة الخُلُق للإنسان كضرورة خُلُقهِ، سواء بسواء، فلا إنسانية بغير أخلاقية»<sup>(٣)</sup>.

وفي دعوته لضرورة تجديد النَّظر في مسألة العقلانية، واقتناعاً منه بعملية النَّقد المطلوبة لها؛ ذهب إلى أنه «لا يُتصوَّر أن يجتمع على معنى واحد للعقلانية من أخذ بأخلاق الدين ومن أبى أن يأخذ بها... وذلك لغلبة طرق العقلانية المبنية على غياب التخلُّق»<sup>(٤)</sup>.

وعن ارتباط مشروعه الفكريِّ بأهمية الأخلاق في مواجهة التحديَّات الفكرية، يقول: «ليس يخفى أننا كنَّا نسعى منذ صدور كتابنا: العمل الديني وتجديد العقل إلى الإسهام في تجديد الفكر الديني الإسلامي بما يؤهِّله لمواجهة التحديَّات الفكرية التي ما فتئت

---

(١) سؤالات الأخلاق مساهمة في النقد الأخلاقي للحدائث الغريبة، ص ٥٢.

(٢) نفسه، ص ١٤٧ - ١٤٨.

(٣) نفسه، ص ٥٤ - ٥٥.

(٤) نفسه، ص ٦٠ - ٦١.

الحضارة الحديثة تتمخض عنها، بل كنّا نسعى، على وجه الخصوص، إلى وضع نظرية أخلاقية إسلامية مستمدة من صميم هذا الفكر، نظرية تفلح في التصديّ للتحديات الأخلاقية لهذه الحضارة بما لم تفلح به نظائرها من النظريات الأخلاقية غير الإسلامية أو غير الدينية<sup>(١)</sup>.

ونجد طه يتحدث عن أولئك الذين يعادون الدعوة إلى عودة الإسلام، فيقول - وكأنه يتوجّه إلى العروبي -: «بل صار بعضهم - على شدة ضعف زاده من المعرفة العلمية عموماً والمعرفة الإسلامية خصوصاً - يدعي الوصاية على المسلمين كافة، فيملي عليهم كيف ينبغي أن يفكروا في دينهم، ونبيّه المبيّنة إنما هي أن يُخرجهم من هذا الدّين من حيث لا يشعرون»<sup>(٢)</sup>.

ونجده يخاطب من أسماء الدّاعية إلى تقليد عقلانية الغرب، ويقول له إنّ الغرب لا يعرف من العقول إلا المجرّد منها؛ وهو عقل يقدّم النّظر على العمل، وأنه يطلب العلم لذاته، لا لما يُثمره من المنافع، وأنه يقتصر على العلم بظاهر الأشياء وعاجلها؛ «فهو قد يورث النظر الضال كما قد يورث العلم الضار»<sup>(٣)</sup>.

وقال: «لا يصح للمسلم أن يقلّد النّمط الحداثي للغرب؛ لأنّ هذا النّمط بني أساساً على نبذ الأخلاق نبذاً كاملاً»<sup>(٤)</sup>.

ومن الخلاصات الهامة لديه في الموضوع، قوله: «إنّ مسالك

(١) نفسه، ص ١٧١.

(٢) نفسه، ص ١٧١.

(٣) نفسه، ص ١٧٩.

(٤) نفسه، ص ١٨٩.



الغرب في التَّحديث بنيت أصلاً على أسس عَقَدِيَّة وقواعد مذهبيَّة تعارض الحقيقة الشرعيَّة الإسلاميَّة... وإنَّ هذه المسالك قامت على صنفين من الفصل: فصل العقل عن كل دلالة على الغيب... والثاني فصل العلم على الأخلاق»<sup>(١)</sup>.

وحول العقل كانت أغلب الفتوحات المعرفيَّة والانتصارات الوهميَّة في العقود الأخيرة، وحوله تكاثرت الإيديولوجيات للسخرية من العقل العربي، والتراث الإسلامي، ومن كلِّ فكر إصلاحيّ لا يتخذ من الحداثة الغربيَّة وجهة له!!

أما لماذا العقل؟ لأن أهل الفكر الأوروبي من حفدة اليونان وجدوا أجدادهم عدّوا الآلهة ووحدوا (اللغوس)، ووجدوا أنفسهم في معترك ملل ونحل انحدرت إليهم ممّا ورثوه من المسيحيَّة واليهوديَّة ومن كراهية وأحقاد على الإسلام من عهود الحروب الصليبيَّة؛ فأعرضوا عن كل ذلك، وعاشوا على توحيد ذلك المعبود (اللغوس)، الذي جعلوه عدوّاً لإيمانهم الموروث! وتسرّب الهوى إلى العقل فألَّهه؛ فصار العقل إلهاً يُعبد في دنيا الحداثة!

وحينما تتجه العناية إلى ترجمة كتاب (روسو)، يُلحَّ على طه سؤال الغاية من العودة إلى تراث الآخرين لنقله والتعريف به. وتعجّب أشدَّ العجب «من بعض المثقفين من أبناء جلدتنا» الذين لا يجدون حرجاً في تقليد ما استحدثه الآخرون من أنماط تفكيرهم، ويتأسّف لكونهم سخرُوا أعلامهم وأجهدوا أفهامهم لبثَّ «روحه وقانونه في نفوس مواطنيهم: ظالمين لتاريخهم وتراثهم... فحسبهم من الحداثة أن ينقلوا عن غيرهم الفكرة تلو الفكرة والعبارة تلو

---

(١) نفسه، ص ١٩٦.

العبارة، على أن هؤلاء المثقفين ليس لهم مسلك واحد في اتباع المحدثين من المفكرين».

ووجد أشدهم تعصباً لهذا التقليد فتيين:

- «فئة أولى تتكون من أولئك الذين لا يعلمون من تراثهم إلا ظاهره، ولا من تاريخهم إلا رسمه، بحيث ماتت في نفوسهم الروح التي تثوي في هذا التراث الأصلي... فصاروا إلى احتضان تراث غيرهم؛ جاعلين منه المدخل الأوحى إلى تحقيق التقدم للإنسانية... فاستندوا إلى تاريخ غيرهم، جاعلين منه تاريخاً لكل الإنسانية».

أما الفئة الثانية فأمرها أعجب عنده؛ لأنها لم تكابد مباشرة فكر الحداثة في موطنه أو مصادره، وإنما توسلت إليه عبر وسائط، فلم تنل منه إلا قشوراً أو نتفاً لا تورث حداثة؛ «بل قد نجد فيهم من ينافسون أفراد الفئة الأولى في ادعاء الانفصال عن التراث، كأنما، بتعصبهم لهذا الفكر المنقول وانسلاخهم عن تراثهم المأصول؛ يُعَوِّضون عن النقص الذي يعتري تكوينهم من أساسه»<sup>(١)</sup>.

وواضح من يجعله طه على رأس كل فئة من الفتيين.

ووجد أشنع أنواع التقليد وأسوأها أن لا يكون تقليدهم لفكر الآخرين «تقليد منافسة» ولا «تقليد مماثلة» ولا «تقليد تشبه».

وفي حديثه عن «تقليد تشبه»، قال:

«والراجح أنهم لا ينقلون إنتاج المفكرين الذي سَعَوْا إلى حفظ الصلة بالدين ولو في أدنى مستوياتها إلا حين يقصدون صرف القراء عن تراثهم الديني كأن يُقْنِعُوا الأغرار منهم بأن يحفظوا

---

(١) بؤس الدهرانية...، ص ١٣١ - ١٣٢.

صلتهم بدينهم على طريقة هؤلاء المفكرين، فيجتزئوا، هم بدورهم، بقليل من الاعتقادات البسيطة، وحسبهم أن يستنبطوها ببداية عقولهم، حتى كأنه لا دين نزل بين أظهرهم!

بيد أن ديدن هؤلاء المقلدة هو الإقبال بالكلية على إنتاج المفكرين؛ الذي ظنوا أنهم قطعوا صلّتهم بالعالم الروحي، ثائرين على الكنيسة - معتقدات وعبادات ورجالات - ... لكن فاتهم أن يتبينوا أن ما يتهافتون عليه من نظريات وأنساق فكرية لا يخلو من أن يحمل آثار المعاني الدينية الكبرى لأصحابها؛ تثلثاً وتجسداً وتألهاً...

فكان أن نقل المقلدون إلى ثقافتهم من هذه الآثار الدينية التي تخالف أصولها الاعتقادية ما ظنوه فكراً كونياً تلقاه العقول بالقبول، وما هو، على الحقيقة؛ إلا مذاهب وآراء تخص ثقافة المنقول عنهم ولا تُلزم في شيء سواهم<sup>(١)</sup>.

ووجد أن هؤلاء المقلدة قد أسلموا «عقولهم وقلوبهم إلى غيرهم، يفكرون ويتفكرون بدلا منهم... كما لا يملكون قدرة على تصور بديل لما يأخذون، حتى لو كان على مقتضى غير مقتضى أصول ثقافتهم»<sup>(٢)</sup>.

ولعمق عبوديتهم الفكرية لغيرهم، أصبحوا لا يتصورون الإبداع إلا ما كان على شاكلة إبداع هؤلاء؛ «وكان الإبداع لا يفتح بابه إلا بعد تأمّل الانسلاخ عن أنفسنا، تاريخاً وتراثاً»<sup>(٣)</sup>.

---

(١) نفسه، ص ١٣٣ - ١٣٤.

(٢) نفسه، ص ١٣٥.

(٣) نفسه، ص ١٧٣.



## الفصل الثالث

### بؤس مقلدة الدهرانية

- أولاً: أسباب عبودية العقل والشُّعور لسطوة التَّقليد.  
ثانياً: «بؤس المقلد الفكري وروحانيات السيّد».  
ثالثاً: «بؤس المقلد الفكري وروحانيات التزكية».  
رابعاً: كلمة عن طبيعة مشروع العروي.



## أولاً: أسباب عبودية العقل والشعور لسطوة التقليد

يرى طه أنَّ هذه الفئة المثقَّفة من أبناء جلدتنا استعبدتها التقليد؛ حتى أصبحت تأتمر بأمره، ولا تخالفه في صغيرة ولا كبيرة، ولا يُخامرها أدنى شعور في التمرد عليه. وأنها استطابت التقليد؛ منتشياً بتميَّزها بحدائثها التي لا ترى في غيرها حياة خارج أسوارها، ووجدت نفسها عاجزة عن أن ترى الإبداع خارج ما تنقله عن غيرها. ووجد طه فئتين اثنتين أكثر انغماساً في هذا التقليد:

فئة انقطعت أواصرها بالتُّراث هويَّةً وتاريخاً، غمرها الجهل بالتُّراث فوجد أفرادها أنفسهم منغمرين في التراث الغربيّ سجناء لتوجيهاته ومقولاته؛ يتنفَّسونه في حركة حياتهم الفكرية.

وفئة إلى جانب ضحالتها في معرفتها بتراثها، تجهل المصادر الأساسية لفكر الحداثة في مواطنها، ولم تمكِّنهم الوسائط إليها إلا القشور.

ومع رسوخ التقليد في أجيالهم والانفصال عن الهويَّة والانسلاخ عن تراثهم المأصول؛ أصبحوا طبقات بعضها فوق بعض: فبعد المقلِّدة رؤوس الحداثة، أتت طبقة الأتباع، فطبقة أتباع الأتباع.

ترى من هؤلاء الذين قال فيهم طه: «إن المرء ليعجب أشد العجب من بعض المثقَّفين من بني جلدتنا الذين لا يجدون مذلة، ولا شناعة، ولا حتى حرجاً في تقليد الآخرين فيما استحدثوه من

أنماط تفكيرهم؛ سواء أصاب هؤلاء أم أخطأوا؟...». إنهم من سخَّروا أعلامهم للدفاع عن الحداثة الفكرية في المغرب، ودعَّوْا إلى بثِّها «في نفوس مواطنيهم، ظالمين لتاريخهم وتراثهم... جاعلين من تقليدهم عين اجتهدهم ومن جمودهم عين إبداعهم!» [ص ١٣١].

ثم هم انغمسوا في فكر الحداثة الغربية واستسلموا لها؛ حتى صاروا لا يعرفون ما يُقلِّدون؛ إذ يجهلون أصول ما يقلِّدون، فآثارهم قشور لا تورث حداثة؛ و«لأن تقليدهم لأفكار غيرهم هو أشنع وأسوأ أنواع التَّقليد التي يمكن أن يعرفها أفراد أمة من الأمم!» [ص ١٣٢].

من هؤلاء المقلِّدة الذين يتحدَّث عنهم طه؟ ومن يكون هؤلاء الذين ران عليهم بؤس الدَّهرانية؟

لم يذكر طه اسماً واحداً من أسمائهم ولم يشر إلى مرجع واحد من مراجعهم. ونأتي إلى لائحة المصادر والمراجع في نهاية كتابه فنجد بعضاً من مصادر الحداثة الغربية التي وجَّهَتْ أنظار المقلِّدة من أبناء جلدتنا، وفيما فعل طه إحراج لهم ومخاطبة الطبقات الثلاث منهم، وفي كل ذلك إزراء بما آل إليه حالهم من البؤس الفكري في محاكاتهم للحداثة الغربية بشكل شنيع جرَّدهم من كلِّ قيمة إنسانية. فهل أخفى أسماءهم وترك توصيفهم لأنَّ ما ينشرونه من أفكار شاهد على وجودهم وماهيتهم؟ أو لأنَّ قرَّاء هذه المرحلة يعرفونهم حقَّ المعرفة؟ أم أنه فعل ذلك إزراءً بعقولهم، وتسفيهاً لفكرهم، وتحقيراً لشأنهم؟

لا شكَّ أنَّه كان منهم من أظهروا له العداء منذ التحاقه بكلية



الآداب بالرباط، وممن تجاهلوا كتاباته، وتغاضوا عن اجتهاداته - وما يزالون يتغاضون عنها كلية إلى اليوم -، وحاربوه في طلبته، وتضايقوا من وجوده، وسخروا من توجهه الصوفي، وحزَّ في نفوسهم ما ظهر له من انتقادات لكبرائهم، أو قُلْ غاضهم ما صدر له من اجتهادات، وظهر له من فتوحات، وما جابههم به من إنكار لإبداعاتهم، واستهزاء بمواهبهم.

ومن النادر أن تجد من متفلسفة المغرب من يذكر اسمه أثناء حديثه عن الفكر الفلسفي في المغرب. فمنهم من استعلى بنفوذه، واتساع شهرته، ومنهم من استقوى بانتمائه الحزبي، وتم تلميعة إعلامياً. وكثير منهم تناولوا من الإشكالات ما تناوله طه دون إشارة إلى عمله، حسداً وكراهيةً له، وقد يكون ذلك خوفاً من إثارة غضب سادتهم.

وتجد من سعى إلى تأريخ النشاط الفلسفي في المغرب في كتاب، ولا تجد فيه إشارة إلى شيء مما كتبه طه. ويبدو أنه كان غصة للكثيرين ممن يُحسبون على التفلسف بالمغرب، ومما زادهم ابتعاداً عن تناول كتب طه، وكراهيةً لاجتهاداته ما يجدونه من هجوم على التقليد والمقلدة؛ وكأن كل واحد يتعاطى التفلسف يُحس وكأنه المقصود بذلك الهجوم على التقليد والمقلدة. وقد يكون هذا بعض ما يبرر ما جاء في كتاب: بؤس الدهرانية من حدة في بعض الأحيان.

لكن ما الأسباب التي أوقعت هؤلاء في هذه الذيلية الأممية في التقليد؟ كيف رضوا لأنفسهم بهذا التردّي في دركات تقليد غيرهم؟ يذكر طه الأسباب الآتية:

- السبب الأول أن مقلدنا عجزوا أن يقلدوا غيرهم تقليد منافسة؛ فما استطاعوا التّديّة، ولا استقلّوا برأي يبرّون به غيرهم.

- السبب الثاني، أنّهم لم يستطيعوا أن يأتوا بمثل ما أتى به أهل الحدائث؛ أي أن يأتوا بتقليد مماثلة؛ يسمح لمن يقلّدون أن يكون لهم ذكرٌ عندهم.

- السبب الثالث، أنّهم ما استطاعوا حتى الاقتداء بهم؛ بحيث يكون لهم تقليد تشبّه؛ يُخرجهم من حال التّقليد إلى حال الاجتهاد. وهذا تقليد روحيّ هم بمنأى عنه؛ «وكأنه لا دين نزل بين أظهرهم» [ص ١٣٤].

وهذه الأسباب أنستهم أن من ظنّوا أنهم قطعوا صلتهم بالدين، حملت أنساقهم الفكرية التّقليد والتّجسيد والتّأليه، وأنزلوها منزلة المفاهيم العقلية. فما كان من مقلدنا إلا أن نقلوا آثار أولئك على أنها أفكار كونية، وما دروا أنهم خالفوا أصولهم الاعتقادية، وأصبحوا بدون كيّان. وكان خطر تقليد هؤلاء المقلد على أتباعهم أشد وأنكى على عقائدهم.

فانتهى التّقليد هؤلاء أن تجاوزوا التّبعية الفكرية إلى العبودية الفكرية، وهم في غفلة عمّا هم فيه ساهون، فما عادت لهم إرادة لتغيير وجودهم وما هم به يهيمون. فاختراروا العبودية الطوعية، وساروا في طريق التّقليد العبودي، وفي ذلك التيه نسوا أنه «لا توجد - حدائث - إلا بوجود الإبداع المستقل، ووجود الاستقلال المبدع» [ص ١٣٥].

## ثانياً: «بؤس المقلد الفكريّ وروحانيّات التّسيّد»

نقلوا عن الحداثة الغربيّة علمايّتها، فقلّدوهم في قضية الفصل بين السياسة والدّين، ولما سمعواهم يتحدّثون عن الإسلام السياسيّ؛ خاضوا فيه آملين أن يتسيّدوا على الناس مع الحُكّام. واتباعاً لما تقرّر لدى دهاقنة الحداثة، جاء تقليدهم لقضية الفصل بين الأخلاق والدّين، وهو ما أسماه طه الفصل الدّهرايّ. وفي تقليدهم هذا اندحروا في سراديب التّقليد، وراى عليهم بؤس الإنسان حين يختار السجن على التحرّر بصفاقة عقليّة تثير الاستغراب. واختبر طه دهرانيّة هؤلاء المقلّدة من خلال دعاوى ثلاث تكشف طبيعة الفصل بين الأخلاق والدّين.

**الدعوى الأولى:** «انحصار الأخلاق في التعامل بين الأفراد» وكأنّه لا وجود لدين ينظم علاقة الإنسان بغيره؛ إذ تقوم تلك العلاقة، «في ترتيب العلاقة بين الذات والآخر على مقتضى تمييز العقل بين الخير والشر» [ص ١٣٨]. ويراد بالآخر في الثقافة الغربيّة كل ما سوى الذات.

ووقع المثقّف المقلّد في آفتين:

الأولى أنه حصر الأخلاق في التعامل بين الأفراد دون سائر المخلوقات، ونسي علاقة الإنسان بنفسه وعلاقته بربه ومع الذوات والأشياء عامة؛ فانفصل عن تراثه العظيم في الموضوع، وعجز عن حلّ أزمة القيم في عالمنا المعاصر.

والآفة الثانية في الدعوى الدَّهرانيَّة أنَّ الخير والشر أمران نسبيان، وفات هذا المثقَّف المقلَّد محدودية النسبيَّة أمام وجود الإرادة الإلهيَّة التي هي الأصل في كل قيمة.

### الدعوى الثانية: «دعوى الفرق بين الدينيِّ والروحيِّ»

والغاية من هذه الدعوى فصل الروحيِّ عن الدينيِّ وكأنه يمكن ترك الدينيِّ والاكتفاء بالروحيِّ، وما درى المثقَّف المقلَّد أنَّه يوجد من الأديان ما ليس فيه روحيَّات، كما هو الشأن في الفكريَّات. والأشنع أنَّه ينسى أنَّه ينتمي إلى أمة الدِّين الخاتم؛ التي هي أولى بالتقليد. وتوهَّم أنَّ الأديان متساوية فيما بينها، ولا تعلَّق لها بالعقل، وأنَّ الروحانيَّات متساوية بينها ولا تعلَّق لها بالحياة. وكما أنَّ الأديان أنواع وأطوار؛ فإنَّ الروحانيَّات ألوان ومراتب، وفي كل ذلك تتنافى الأديان والروحانيَّات مع التجربة الماديَّة التي قادت المقلَّدة إلى البؤس الفكريِّ، وحرمتهم من الوقوف على الحقِّ في الدينيَّات والروحيَّات وما فيها من أسرار وجوديَّة وأسئلة مصيريَّة.

وإلى جانب المنكر الصريح الذي تمَّت الإشارة إليه بعدم تمييز الحقِّ من الباطل في مجالي الدِّين والروحيَّات؛ تناول طه المنكر الصريح الثاني بترك المثقَّف المقلَّد الموسَّع من الأمور والأخذ بالمُضَيِّق منها؛ فهو ينغلق في العقلانيَّة المجرَّدة الضيِّقة التي تقطع صلتها بالعمل الدينيِّ، ويترك ما اتَّسع من عقلائيَّة أصولها في الدِّين وفروعها في الدُّنيا؛ فانقطعت صلتها بالتَّجربة الروحيَّة.

وهذه الدعوى الدَّهرانيَّة الثانية تدَّعي أنَّ الدِّين يجمد على طقوس معلومة بخلاف الروحيَّات، وهذا باطل من وجوه:

الوجه الأول: أنه لا روحيات خارج الدين؛ إذ هي ليست إلا ثماراً للأعمال التعبديّة التي تتركّز بها النفس.

الوجه الثاني: أنه لا روحانيّة بغير دين حقّ الذي أساسه الإيمان بوحداية الله ﷻ. ومما أفقر عقل المثقّف المقلّد: أنه استعمل مصطلح الطُقوس المعرّب عن اليونانيّة، بدل الشعائر والمناسك بأصولهما العربيّة. واتجه إلى قصر الدّين على الطُقوس؛ قدحاً منه في المعتقدات والعبادات. ولم يتبيّن التلازم التفاعليّ بين الشعائر والروحيات؛ تأثراً وتأثيراً. ومن هنا جعل مسألة تتعلّق بالذات أولاً وبالأفراد ثانياً؛ وكأنّها مسألة خصوصية لا علاقة لها بالجماعة.

### الدعوى الثالثة: «دعوى دهرية الروحيات»

وصيغة هذه الدعوى: أنه ليس المتديّنون بأولى من الحداثيّين بالروحيات لمكانتها من الوجود الإنسانيّ. وما يدّعيه الحداثيون في هذا إنّما أخذوه من الدّين، شأنهم في هذا شأنهم في تصرفاتهم الخاطئة فيما اقتبسوه من المفاهيم الدّينيّة الأخرى. وهم ما عرفوا الروحانيّات إلا من جهة العدم؛ فكل الأديان عندهم سواء في اللاعقلانيّة والبطلان؛ فعاشوا في المادّيات، وقلّما اهتمّوا بمسألة الموت. وبقدر غفلتهم عن المصير المحتوم الذي يرعبهم يخوض بعضهم سفاهة في موت الإله.

ومن عجزهم الفكريّ لم يُفرّقوا بين روحانيّات السيّد (علاقة السيادة على الأشياء) و(الروحانيّات الائتمانيّة) أو روحانيّات التّركية حيث تسترجع الذات فطرتها الأولى بمقتضيات الميثاق الأول وواجبات الأمانة الكبرى؛ فيكون اللجوء إلى الدّين الحقّ، وإلى الإله الحقّ ﷻ.

ومع تسليم مدَّعي الرُوحِيَّات بطغيان الاستهلاكيَّات المادِّيَّة، فإنَّ تصدِّيهم لها لا يكون على قدر تحدِّيها لهم؛ مما أوقعهم في أسرها. وأمام عجز (روحانيَّات التسيّد) لديهم، لا بد من الاتجاه إلى (روحانيَّات التزكّيَّة) بجعل الأشياء أمانات أودعها الخالق لدى الإنسان؛ وبذلك يتمُّ الحدُّ من الرغبات الاستهلاكيَّة الجامحة.

وهكذا بيّن طه كيف كان تقليد بعض مثقِّفينا تقليد عبودية صريحة، وكيف تمَّ استدراجهم إلى ذلك. فتابعوهم في القول ببشرية القرآن في ضوء النقد التاريخي، وحاولوا شأنهم أن يجعلوا الرُوحِيَّات مستقلَّة عن الدين. ومع انقلاب مقاصد الحداثة إلى أضدادها أصبح مشروع الحداثة مفتوحاً، وبلغ الاتِّساع فيه حدَّ الابتذال. وتناسوا أنَّ الدِّين هو أول مشروع مفتوح على الممكنات التي أقرَّها.

ونتيجة لتماديهم في محاكاة من قال باستقلال الرُوحِيَّات عن الدِّين؛ جعلوا «تراثه عين تراثهم ودينهم هو عين دينهم» [ص ١٥٣].

وهل يمكن الدخول إلى الحداثة بغير مقتضيات ثقافة الشخص، والركون إلى النسبيَّة والزَّمانيَّة والتاريخيَّة؟

فهؤلاء المقلِّدة آثروا البؤس الرُوحِيَّ باتِّباع الرُوحانيَّات الحداثيَّة بدل الشراء الرُوحِيَّ الذي تورَّثه الرُوحانيَّات الائتمانيَّة العليا.

### ثالثاً: «بؤس المقلد الفكريّ وروحانيّات التزكيّة»

كشّف طه في هذا الفصل عجز المقلّدة عما في الثّراث الإسلاميّ من ثراء أخلاقيّ وروحيّ، وما يُحسون به من عقدة النّقص تجاه الفكر الحدائّيّ الغربيّ؛ «فتجدهم يهرفون بما لا يعرفون، ويخوضون فيما لا يعقلون» [ص ١٥٥] وأورد وجوه تهافت ما يذهبون إليه في المواقف الثلاثة الآتية:

**الموقف الأول:** أنهم يتصوّرون أنّ العطاء الأخلاقيّ والروحيّ عبارة عن ذاكرة بالية، و«أنّ روحانيّات التزكية تُورث قيماً بالية».

وتهافتُ هذا التصور من وجوه:

**أولها:** أنّ تلك الذاكرة لا يعتريها البلى؛ لأنها تحفظ الميثاق الأول وسرّ الأمانة؛ فهي منحدرّة من الأزّل؛ «فقيّم هذه الروحانيّات قيم ائتمانيّة مبنية على الفطرة».

**وثانيها:** «أنّ هذه القيم قيم مصرّح بها في نصوص الدّين الخاتم»؛ الذي هيمن على الدّيانات السّابقة واستصفى ما جاء فيها، وحافظ على إنسانيّة الإنسان. فكيف يُحكّم على هذه القيم بالبلى؟

**وثالثها:** أنّ هذه القيم هي الأصول المعتمدة الأولى في تشريع القيم وأحقّيتها، وعنّها تتفرّع عنها بقية القيم؛ فكيف يعرف البلى طريقاً إليها؟

ومن هنا يكون صاحب الروحانيّات الائتمانيّة على صلة دائمة

بخالقه، وما يحمله من قيم تصله بالمخلوقات جميعاً، ولا يقوم دليل على بلى القيم التراثية، كما يزعمون.

الموقف الثاني: قولهم «إنَّ روحيَّات التزكية تورث ترك العمل».

ويتهافت هذا القول أيضاً من وجوه:

الوجه الأول: أنَّهم انساقوا إلى هذا نتيجة نظرهم المادية للأشياء واحتكامهم إلى الأعمال الظاهرة الخارجية، وما علموا أنَّ الجانب الداخلي المتعلِّق بعمل الجوارح في إصلاح النفس وتدبير الحياة المعنوية؛ هو أخطر شأنًا وأرفع رتبةً من تدبير الحياة المادية [ص ١٥٨]. فمن يصدِّق القول بترك العمل في تزكية الرُّوح؟

الوجه الثاني: أنَّهم لا يُفرقون بين التخلِّي عن المسؤولية والتخلِّي عن المزاحمة؛ أي بين من ينفر من متعة التسلُّط، والتخلِّي عن المزاحمة بالتلبُّس بالمسؤولية، وبين من يكون طبعه شهوة السيد التي ينقاد إليها سلوكه في المجتمع.

وتختلف مسؤولية تدبير العمل الخارجي عن مسؤولية تدبير العمل الداخلي؛ لأنَّ هذا أعمَّ وأشمل، ويتعدَّى تدبير شؤون إلى مجالات إنسانية أرحب.

الموقف الثالث: «ادَّعاء أنَّ روحيَّات التزكية تتخذ صيغة طقوسية».

ويُسقط طه هذا الادَّعاء من ثلاثة وجوه أيضاً:

الوجه الأول: أنَّ ما اعتبره المثقَّف المقلِّد طقوساً هو عبادات شرَّعها الدِّين المنزل. «لها من ذاتها طاقة روحية تغنيها عن كثير من الطُّقوس» [ص ١٦٢]. أما هو فدخل في «طقوسية التقليد واجترار



آراء مفكري الحداثة اجتراراً بلغ حد العبودية . وليست روحيات  
التركيزية إلا عبارة عن مكافحة الطقوس ، والعبادات لغة ملكوتية  
تتناقض مع الاجترارية ؛ إذ تقلّب الائتماني في المعاني بمحو التكرّر  
عن المعاني» [ص ١٦٣].

ولما كانت القيم تتعدّد وتختلف باختلاف مجالات الحياة؛  
فإنه يجب التمييز بين نوعين من القيم:  
- القيم الزّاحفة وهي قيم تشدّ طموح الإنسان إلى الحياة  
المادّية؛ فتشغل أفقه الفكريّ بحفظ الحياة وحفظ المحارم وحفظ  
الجثمان.

- القيم العارضة وهي التي تعرّج بالإنسان إلى آفاق أرحب من  
العالم الماديّ؛ أي أنها تسمو به إلى القيم الروحيّة والخلقيّة. على  
ما بين هذين النوعين من تفاعل تبعاً لأحوال الإنسان في معترك  
حياته.

وذكر طه بالحقائق الثلاث التي جاء بها الإسلام:

- الحقيقة الأولى هي خاتمية هذا الدّين المنزل.

- والحقيقة الثانية هي الأحسنيّة الاسميّة (الأسماء الحسنی  
لاشمالها على كمال القيم المأخوذة من الأسماء الإلهيّة).

- والحقيقة الثالثة هي العظمة الخُلقيّة في رسول الله ﷺ؛ التي  
مقتضاها الاقتداء والتأسي.

وعموماً، لاحظ طه أنّ هذه الفئة من مقلّدة الحداثة الغربيّة قد  
استنكرت الحقّ واستحسنّت الباطل، وبين تهافت أدلّتها، وكشف  
عن عمق التّقليد في فكرها؛ بإسقاطها البؤس الفكريّ على الدّين  
الإسلاميّ والتراث العربيّ. واعتبر هذه الفئة من ضحايا عقدة

النقص أمام دعاوى الحداثة نتيجة جهلهم بالخلفيات المعرفية للحداثة الغربية؛ فصاروا «يهرفون بما لا يعرفون ويخوضون فيما لا يعقلون».

ووجد طه أن أشنع خطأ يرتكبه المقلد لفكر غيره أنه ينسى أنه ينتمي إلى أمة دين خاتم، فهي أولى بالتقليد من غيرها؛ ومع ذلك يبقى «بائناً البؤس في نفوس قرائه، فضلاً عن البؤس الذي في نفسه؛ هذا إذا صحّ أنه غفل عن خصوصية هذه الأمة المتديّنة؛ أمّا إذا فعله، متحدياً، عن عمد وإصرار، تدبّر هذه الأمة، فقد جاوز حدّ بؤس فكره إلى حدّ سلب عقله؛ لأن العقل الذي لا يرى حيث العقل في دين هذه الأمة وحيث الهوى في دين غيرها فهو كلا عقل»<sup>(١)</sup>.

---

(١) بؤس الدهرانية... ص، ١٤١

## رابعاً: كلمة عن طبيعة مشروع العروى

من يقرأ كتاب السنة والإصلاح يدرك خطورة ما آل إليه التخطيط الفكري في مسار العروى؛ مما قد لا يعرف له شبيه في العصر العربي الحديث. وخير من تناول مظاهر هذا التيه الفكري د. محمد المصباحي في تحليله لكتاب السنة والإصلاح. وأذكر من تلك مظاهر:

أولاً: تخبّطه بين أن يكون مؤرخاً أو فيلسوفاً أو متكلماً أو عالماً؛ فهو من يقول: «لا أرى نفسي فيلسوفاً - من يستطيع اليوم أن يقول إنه فيلسوف؟ - ولا أرى نفسي متكلماً ولا حتى مؤرخاً همّه الوحيد استحضار الواقعة كما وقعت في زمن معيّن ومكان محدّد. لم أرفع أبداً راية الفلسفة ولا الدين ولا التاريخ، بل رفعت راية التاريخانية في وقت لم يعد أحد يقبل إضافة اسمه إلى هذه المدرسة الفكرية لكثرة ما فُتدّت وسُفّهت»<sup>(١)</sup>.

وفي مذكراته: خواطر الصباح، يعرض لائحة أخرى لمجالات الانتماء الممكنة مكوّنة من ثلاثة مباحث، هي الإبتيمولوجيا والفرن والتاريخانية، ليتهاي أيضاً إلى تعريف نفسه بأنه مفكر تاريخاني<sup>(٢)</sup>.

ثانياً: اضطراب بين المذاهب والتيارات وبين التاريخانية بأنواعها؛ فتجده يربط تاريخانيته بظهور الحداثة الغربية وبالإسلام،

---

(١) السنة والإصلاح: عبد الله العروى، ص ٦ (ط ٢).

(٢) خواطر الصباح، ص ٣٥.

وليس بالأوائل من اليونان والرومان، والفلسفة السياسية باتجاهاتها، والدعوة إلى الحداثة، والقطيعة مع التراث، والعودة إلى الكتاب العزيز والتجربة المحمدية. وفي ذلك التيه، يلاحظ المصباحي أنَّ العروبي يبحث عن «منزلة هلامية فوق التاريخ والفلسفة والشيولوجيا نحو الميثولوجيا»، ويجعل من الهلينستية مكوّنًا للوجود التاريخي شرقاً وغرباً؛ فيرجع إلى الماضي السحيق.

ثالثاً: إحساس مزمن بالضياع، كشفت عنه شطحات فكرية أدخلته في العدمية بعد شعوره بفشل مشروعه. وقد لاحظ المصباحي ما أصبح يملكه في كتابه هذا من شعور بالمرارة جراء الفشل الذريع الذي أصاب جل المشاريع الوطنية والقومية والاشتراكية.

وتساءل المصباحي: «لكن، من هو العروبي؟ من أي منبر فكري ينطلق للتفكير وإصدار الأحكام وتوجيه الانتقادات وصياغة الوصفات؟ هل ينطلق من موقع الفيلسوف، أو المتكلم، أو الفنان (الروائي)، أو المؤرخ؟ وهل هو مفكر نهضوي أم حدثي تنويري أم هو بالأحرى مفكر ما بعد حدثي، ما بعد تنويري، وما بعد علماني، أم هو من نوع الفلاسفة السابقين على سقراط، أو من المتصوفة الذين وصلوا وما وصلوا؟».

كما تساءل عن قصد العروبي من كتابه فقال:

«هل كان القصد من وراء كتابه هذا، السّنة والإصلاح، أن يرجع بنا إلى زمن (اللاهوت السياسي) بعد أن يش من (الفلسفة السياسيّة) التي طالما روّج لها في كتبه السابقة؟ أم أنه كان يقصد مكافحة اللاهوت السياسي عن طريق استدراجه إلى مسلسل الحداثة؟ هل أراد أن يكون متكلماً سياسياً، بعد أن كان فيما مضى

فيلسوفاً سياسياً، أم أنه اكتفى بأن يلبس خرقة الحكيم الصوفي؟  
بعبارة أخرى، هل ينتمي موضوع الكتاب إلى مجال التجربة  
التاريخية السياسية العامة، أم إلى مجال التجربة الروحية المتصلة  
بعالم الكتاب العزيز والتجربة المحمدية؟

ومن قرأ ما كتبه المصباحي أثناء تناوله لكتاب العروي السنة  
والإصلاح يتضح له غرائبية المفهوم وهلاميته وكل ما اعتراه من  
تناقضات وتمحلات وتنقلات لم تستقر به على حال.

ونجد العروي يقول في حوار معه: إنَّ العقيدة الإسلامية  
تستحقُّ أن تقدَّم إلى غير المسلمين وحتى إلى المسلمين بشكل آخر.  
والإسلام وحده من يرغب الخصوم على العودة إلى نوع من النزاهة  
والاتزان؛ ولكن يلاحظ عدم الاطلاع الواسع الضروري عند من  
يتكلم اليوم باسم الإسلام.

هل أدرك العروي أنَّ الإسلام هو القوة الفكرية الوحيدة التي  
وقفت في وجه الحضارة الغربية؟ ولولاه لأصبحت الإنسانية (نسخة  
كاربونية) من الحضارة الأوروبية، وترى الوحي بشقَّيه يقف سداً  
منيعاً أمام كلِّ ما ظهر في مجالات المعرفة البشرية. وخابت كل  
محاولات نفْي الوحي والقول ببشيريَّته.

يبدو أنَّ العرويَّ بدأ يبحث عن الحداثة في الإسلام الصافي  
السابق على السُّنة، وأنَّ الحداثة الغربيَّة عليها أن تعترف بأصولها  
الإسلامية، وشرطه فيما أسماه الإسلام الصافي أن يتحرَّر من السنة  
التي يزعم أنها أرهقت «كياننا وشوه ذاتنا ورهن هويتنا وأقعدنا عن  
التحدي والفعل». أكان إبعاد السنة هو ما يقصد إليه بحشر لفظة  
(إصلاح) في عنوان كتابه؟

وهل يمكن العودة إلى الإسلام، بدون رصيد السنّة النبويّة؟

في كتابه السنة والإصلاح يجيب امرأة ترغب في معرفة حقيقة القرآن، دون وقوع إشكالات تعترض سبيلها في قراءته. ولاحظ عبد الفتاح كيليطو أنّ العروبي يشير في بداية كتابه إلى أسرة المؤلفات التي ينتمي إليها كتابه، أو ينتسب إليها بصفة أو أخرى: مؤلفات أوروبية مثل اعترافات أغسطين، وخاطرات باسكال وغيرها، من جهة، ومؤلفات عربيّة مثل المنقذ من الضلال للغزالي، وحي بن يقظان لابن طفيل، وغيرهما، من جهة ثانية<sup>(١)</sup>.

ويلاحظ في البداية أنه قصد بشكل مباشر: تقديم وصفة لمواطنة غربية تُحافظ بها على هويتها وتُشفى بها من أمراضها. فهل الأمة التي ينتمي إليها العروبي تشبه تلك المواطنة الغربيّة، تريد هي أيضاً الحفاظ على هويتها والشفاء مما تعاني منه من أمراض؟ أم هناك شخص ما يُعاني من ذلك؟

نجد العروبي في كتابه هذا تُغرقه تاريخانيّة إلى أقصى مدى في التاريخ، فنراه يعتبر الإسلام الوريث الشرعيّ للحدّث الإبراهيمي في قوته وصفائه الذي يؤرخ لميلاد فكر الوحدة والواحد، ويربط بزوغ الحضارة الغربيّة بالإسلام، ويرى الحدّثة الغربيّة هي بالضبط بنت الحضارة الإسلاميّة، وليس اليهوديّة والمسيحيّة، إذ هي التي حملت في أحشائها بذور الإنسيّة والحرية والعقلانيّة. بهذا النحو يكون العروبيّ قد قدّم الإسلام بوصفه الخيط الناظم الجديد للحدّثة

---

(١) مقال لعبد الفتاح كيليطو تحدث فيه عن كتاب السنة والإصلاح، على النيت، ٢٣

سبتمبر ٢٠١٣.

وما قبل الحادثة من ناحية، ولحضارات البحر الأبيض المتوسط، والناظم من ناحية أخرى.

بل هو يقول: لولا الإسلام الأول لما تمَّ إصلاح في الغرب، ولا نشأت مسيحية جديدة في الغرب الجرمانى. وباكتشافه الأصل الدينى للحادثة الغربية، سيصبح مدعوا للبحث عن حادثة بديلة من داخل الإسلام.

لكن عن أي إسلام يتحدّث العروى؟

يتحدث عن إسلام يتصوّره في صفائه الأول: لا تحجبه سنة أو مذهب صارم، إسلام بريء من كل تأويل. فالسنة النبوية - في نظره - هي المانع من الانطلاقة نحو «بناء هوية جديدة منفتحة على الحادثة بمقوماتها».

فهو يريد إسلاماً صافياً سابقاً على السنة لا «الإسلام المتبلور في سنة محددة مطوّقة بجملّة من القواعد الفقهية والضوابط الكلامية الصارمة». وفي اعتقاده أنّ عن طريق ذلك الإسلام الصافى البعيد عن السنة؛ يلتقي الإسلام بالحادثة فيتمّ تطوير الإسلام للحادثة وتطوير الحادثة للإسلام، في إطار ثوابت الحادثة العقلانية والعلمانية والليبرالية. وهكذا يُسهّم الإسلام في تطوير علمانية الدولة انطلاقةً من مبادئه الذاتية، وتعمل الحادثة الغربية على الاعتراف بأصولها الإسلامية.

وهل حقّاً مشكلة العروى مع الإسلام، سببها موقفه من السنة النبوية؟ لأنها «العقبة الكأداء أمام تحرُّر العرب من ماضيهم والانخراط في رهان الحادثة. ذلك أنّ تحوُّل الدِّين إلى سنة معناه أن يتكلّس كل مرة في نظام مغلق مناهض لكل البدائل سواء جاءت

باسم الاجتهاد أو التحديث، مما يترتب عنه رفضها لكل تعدد أو اختلاف على صعيد الأفراد والجماعات، فتقف بذلك ضد العقل، والحرية، والتاريخ، أي ضد التقدم وكل ما يبعث روح التحدي في الذات».

والحلّ هو أن نعود إلى ما قبل السنة! وفيما قبلها يكمن «المضمون الحدائّي التنويريّ للإسلام»! وبه يتحقق إخراج الإسلام من مأزقه وتناقضاته، وعلاجه من أمراضه الذاتية والعرضيّة. فالعرويّ يعتبر كل ما جاء بعد التجربة المحمديّة هو مجرد تحريف لها، أي تجميد للحدث الإسلاميّ بإفراغه من طاقته الفعالة وصبّه في قالب السّنة الجامد.

هل بحث العرويّ عن الحداثة في الإسلام الصافي السابق على السّنة، وما يزعم أنها أرهقت «كياننا وشوه ذاتنا ورهن هويتنا وأقعدنا عن التحدي والفعل»؟ هو ما يُبرّر حشر لفظة (إصلاح) في عنوان كتابه؟

بإطلاق العرويّ لأحكام طائشة في كتابه هذا، أصبح العرويّ عند المصباحي، «وكأنه أحد المجاذيب المعاصرين!».

ويقول عنه: «لننصت إلى تساؤله المرعب: وبعد التفكيك والتحليل ماذا؟ الصمت... والحرية»<sup>(١)</sup>.

فإذا فهمنا الصمت بأنه يعني التصوف، أي العيش مع الواحد الأحد، فإن قناعتنا ستزداد رسوخاً بأنه أضحى يُفضّل في نهاية الأمر الصمت على الجدل (الديمقراطي).

---

(١) السنة والإصلاح، ص ٢٠.



وماذا يقول عن السنة النبوية في آخر حوار له مع مجلة النهضة (العدد ٨، ٢٠١٤)؟

في حديث العروبي عن عجز العرب عن تخيل البديل الحضاري يرى أن المحدثين «تشبثوا بدولة الرسول خليفة لله في الأرض. من هنا الخلافة أي حكم الناس بتكليف إلهي». هذا صحيح فيمن شهد على نفسه أنه طوال حياته الفكرية لم يعرف غير الإيديولوجيا!!

هل تلاشت أصداء المفاهيم عبر الأثير؟ أم هو التيه الفكري الذي يقود صاحبه إلى العودة إلى الدين الطبيعي والعيش مع روسو في القرن الثامن عشر؟ أم هي انتكاسة مشروع العروبي؟

لقد ذهب أصداء الملة الشيعية بالمغرب، وذهبت معه أصداء كتاب الإيديولوجية العربية المعاصرة؛ التي حملها بعضهم إلى مدرجات الكليات، في سبعينيات القرن العشرين، وجعلوا منها (منفيستو) ثورياً لمهاجمة التخلف الحضاري ومسؤولية الدين عن حدوته.

وكل آمال التغيير التي كان يحلم بها من خلال بسطه لمفاهيم، تأثير: الإيديولوجية، الحرية، الدولة، التاريخ، العقل، ذهب أدراج الرياح، ولم يجد لها أدنى تأثير في المسار الثقافي العام، وتراه يقول - وكأنه يراجع نفسه -: حين يقول: «إني أحكم على التراث انطلاقاً من مفاهيم غير نابعة من صلبه»<sup>(١)</sup>. وحين

---

(١) نفسه، ص ١٧.

يقول: «إنَّ المفاهيم التي شرحْتُها... لا تطابق المجتمعات العربيَّة مطابقة تامَّة كاملة. هذا أمر قلْتُه قبل أن يقوله غيري».

بل إنَّنا نجده قد أحسَّ بضرورة التوقف عن وضع سلسلة من المفاهيم. لماذا؟ «لأنَّ منطق الحداثة الذي دفعني إلى الشروع في كتابة السلسلة هو الذي يحدو بي اليوم لتلافي التكرار والاكتفاء بما أنجزْتُ»<sup>(١)</sup>.

ومع إحساسه بأنَّه أصبح يكرِّر نفسه فيما يقوله، أدرك صلابة العوائق القائمة في وجه التحديث، يراها ماثلة في تمسُّك المجتمعات العربيَّة بأصالتها، أي بأسلوبها في التفكير المتوارث؛ وهو ما يراه يؤدي إلى الثبات وعدم التطوُّر. ويقول: «لا توجد حتمية بين رغبة الإنسان، الدافع المباشر، والنتيجة. العلاقة الثابتة هي بين سبب أعلى من تلك الرغبة، وفي الغالب محجوبة عن البشر، وبين النتيجة... يريد المصلح شيئاً ويعمل لصالح ما يريد، ولا شيء أبداً يتحقَّق من جراء ذلك الجهد الإنساني»<sup>(٢)</sup>.

ويعترف العروي بحالة الإخفاق في تحقيق رغبته؛ كما يكون الإخفاق بسبب العجز عن الفهم تارة، وعن التفسير تارة أخرى. ولاحظ بعض النقاد أنَّ حالة الإخفاق سائدة فيما كتبه من روايات. ففي خاتمة أوراق؛ صاح البطل إدريس: «الفن خدعة، العبارة حجاب، الصمت وحده دليل الإخلاص». وهكذا عاد بطل العروي إلى مهمَّات أبطال العبث واللامعقول في بعض الروايات والمسرحيات الأوروبية.

---

(١) نفسه، ص ١٥.

(٢) نفسه، ص ٣٦١.

وأرجع المصباحي هجومه المدمر على الفلسفة إلى فشله في مشروعه؛ معتبراً إياه ضرباً من الاعتراف بذلك الفشل. وحين بدأت أوهام الأمس تتوارى عن الأنظار والأفكار، أنهى العروي كلامه عن المفاهيم بكلام عن مفهوم العقل، وأعلن اعترافه في التقديم له بفشل مشروعه؛ الذي كان عبارة عن كتاب حول الحداثة، وضاع كل شيء، وكان المشروع صيحة في واد، ولم تُطَوَّ صفحة تراث الإسلام هنا وهناك.

وحملته تاريخانيته من جديد إلى رحلة في تخوم التاريخ إلى زمن الإبراهيمية، وإلى زمن الهلنستية، إلى الجلوس إلى قراءة الكتاب العزيز، واكتشاف الدين في صفاته الأول بعيداً عن السنة المحمدية التي أفسدته. وهكذا عاد إلى فتح الصفحة بعد أن طواها؟ ومع تجربة قراءة القرآن، يهزه الحنين إلى عصر الأنوار، إلى أحباب ظلوا في المخيلة والوجدان، فعاد العروي إلى القرن الثامن عشر بالترجمة، وعاش بين أحضانه؛ كانت العودة إلى (مونتسكيو) وإلى (جان جاك روسو). بعد قراءة القرآن، واكتشاف ما اعتبره الدين الصافي، جاءت العودة - ويا سبحان الله - إلى الدين الطبيعي، إلى دين الفطرة، الذي دعا إليه روسو... وماذا بعد دين الفطرة؟

«السؤال المخيف - يقول المصباحي - هو: أَوَلَمْ يَفْتِ الْأَوَان على كل نوع من أنواع الترشيح والتوضيح بعد أن دخلنا عهداً من الفوضى الفكرية لا نرى له نهاية؟ نقرأ اليوم كتباً تنقد فكرة الحداثة ونعتمد عليها لنقول إنّ إشكالية الحداثة أصبحت كلها متجاوزة. هل هذا صحيح؟ هل يحق لنا أن نفعل كما لو كنا تجاوزنا الحداثة مثل الأوروبيين الذين عاشوا في أحضانها منذ ما يزيد على ثلاثة قرون، تزيد أو تنقص حسب البلدان؟؟



## الفصل الرابع

### حول أصالة المفاهيم

- أولاً: العروبي وتأسيسه لمفاهيم الحداثة.
- ثانياً: طه وتأثيره لمفاهيم الهوية الإسلامية.
- ثالثاً: العروبي يبحث عن أصول لمفاهيم طه.
- رابعاً: اختلافهما في منهج التأليف.



## أولاً: العروِّي وتأسيسه لمفاهيم الحداثة

عن أهمية تحديد المفاهيم وطرق الوعي بأساليب تحليلها قصد تحقيق غاياتها التنويرية؛ يقول العروِّي:

«حينما نعي حق الوعي أنَّ تحليل المفاهيم هو وسيلة لتنوير الذهن وتقويم المنطق نكون قد قطعنا شوطاً بعيداً نحو التقريب بين الفكر والعمل، أو نحو الرفع من مردودية نشاطنا اليومي، حيث إنَّ الكلمات تجسم مجالات مفهومية تشير إلى تجارب، والتجارب لا تترجم إلى الواقع الاجتماعي إلا إذا تمَّ التعبير عنها بطرق مستساغة لدى الجميع»<sup>(١)</sup>.

وعن غايته من وضع سلسلة المفاهيم البرهنة على رؤيته التحديثية، التي عنها: «إننا لا نبحث في مفاهيم مجردة لا يحددها زمان ولا مكان، بل نبحث في مفاهيم تستعملها جماعة قومية معاصرة هي الجماعة العربية. إننا نحلل تلك المفاهيم ونناقشها لا إلى نتوصل إلى صفاء الذهن ودقة التعبير فحسب؛ بل لأننا نعتقد أنَّ نجاعة العمل العربي مشروطة بتلك الدقة وذلك الصفاء»<sup>(٢)</sup>.

ويقرّر في كتابه مفهوم العقل أنَّ مسألة المنهج هي «قطيعة مع مضمون التراث، لا يستطيع أحد أن يدّعي أن يدرس التراث دراسة علمية، موضوعية، إذا بقي هو، أعني الدارس، في مستوى ذلك

---

(١) مفهوم الحرية، ص ٧.

(٢) نفسه، ص ٥.

التراث، لا بدّ له، قبل كل شيء، أن يعي ضرورة القطيعة وأن يُقدم عليها... فلا سبيل لهذا الباحث أن يكون أبداً في مستوى المستشرقين. إذا نفى أو تجاهل ضرورة القطيعة أصبحت جهوده تحقيقيّة تافهة»<sup>(١)</sup>.

ومن منطلق رأيه الحاسم هذا في ضرورة القطيعة مع التراث؛ حدّد كيفية إنشاء مفاهيمه؛ فأول شرط في بناء المفهوم أن لا تكون له صلة بالتراث؛ فهو يرى أنّ البحث لا يستطيع أن ينطلق من صلب تراثه وإلا عاش في زمان غير زمانه؛ من هنا تأتي مراعاة التطور التاريخي في بناء المفاهيم، مع الالتزام بموقف محدّد من ذلك التاريخ، وتطبيق تلك المفاهيم على ما يقبل التطابق معها<sup>(٢)</sup>.

وفي ضوء ما يمكن اعتباره حرباً باردة حول تأصيل المفاهيم بين طه والعرويّ يلاحظ ما يلي:

١ - أنّ العرويّ بعد أن هيأ الإيديولوجية العربيّة المناسبة للوضعية العربية المعاصرة، واتخذ الماركسيّة مركباً للإقلاص في مواجهة الحاضر؛ اتجه إلى تاريخيّة ظن بها أنه اكتشف السبيل السّحري الوحيد لخروج العرب والمسلمين من التخلّف الحضاري ومن المأزق السياسي، وفي انتظار أن تتحقّق الرحلة عبر الأنوار فالحداثة المعاصرة، أي من القرن الثامن عشر إلى القرن الواحد والعشرين؛ أتى الباحث بمجموعة من المفاهيم (الإيديولوجية، الحرية، الدولة، التاريخ، العقل).

نظر إليها من خلال قراءاته الواسعة في مصادرها المتنوعة،

---

(١) مفهوم العقل، ص ١١.

(٢) ينظر بعض التفصيل في: فيلسوف في المواجهة، وينظر مفهوم العقل، ص ١٧.



وبذل مجهوداً كبيراً في بلورتها، وظلّ ينتظر أن تفعل فعلها في التغيير المنشود؛ (فإذا الدنيا كما نعرفها)، وتبخر كل شيء، وكانت صيحة في واد، وظل انتظار الذي يأتي ولا يأتي.

ويمكن حصر جملة العوامل الكامنة وراء كتاب مفهوم العقل سنة ١٩٩٦ فيما يلي:

أولاً: سقوط الإيديولوجية الماركسيّة الشيوعيّة بسقوط الاتحاد السوفياتي. ولاحظ أنطوان سيف «أن كتابي العروي: مفهوم العقل ومفهوم التاريخ يأتيان أيضاً عقب حدث تاريخي دولي بارز هو سقوط الاتحاد السوفياتي ذي الإيديولوجية الماركسيّة الشيوعيّة التي يؤمن بها المفكر عبد الله العروي، وهي محور أفكاره»<sup>(١)</sup>.

ثانياً: طفرة في إحياء التراث وتحقيقه، (وقد لاحظ العروي أنّ ذلك يشكّل القسم الأكبر من النشاط الثقافي الحالي). ولاحظ أنطوان سيف أنّ طفرة البحوث العربيّة في موضوع التراث، وسقوط الاتحاد السوفياتي يظنان مضمريّن في نص الكتاب وقابعيّن في خلفية طروحاته ومقالاته النقديّة<sup>(٢)</sup>.

ثالثاً: الاهتمام بالإبستمولوجيا، فإلى جانب النشاط الأكبر - كما يقول - في استحضار النشر والتحقيق والشرح؛ «يوجد إنتاج ضئيل بالنسبة إليه يُعنى بالإبستمولوجيا»<sup>(٣)</sup>. أي ما ظهر من منهجيات حديثة في بحث قضايا العقل. ويقول أنطوان سيف: «وببدو أنه يلّمح هنا إلى أعمال محمد عابد الجابري... وإلى

(١) مجلة النهضة، العدد ٨، ٢٠١٤، ص ٦٦

(٢) نفسه، ص ٦٦

(٣) مفهوم العقل، ص ١١.

مشروعه عما أسماه: العقل العربي، واستعادته موضوعات فكرية عربية قديمة أدرجها تحت مسمى نقد التراث<sup>(١)</sup>.

رابعاً: حضور مشروع طه بهجومه الكاسح على مقلدة الحداثة الغربية، وتبنيّه لروح حداثة إسلامية وبروحانية ساخرة بكل ما دبجته العقلانيات المجردة عن الوحي والشرع.

خامساً: إحساس العروبي بالسقوط في التكرار في تدبيح مفاهيمه، «المفاهيم يدرك بعضها بواسطة البعض الآخر... ولتلافي التكرار... أثرت الاكتفاء بما أنجزت». أو إحساس بأن هذه

المفاهيم لم تؤدّ مهمتها في المجتمع العربي؟ أم هو نهاية مشروع؟  
سابعاً: ولم تتحقق القطيعة مع التراث على غرار ما نشأت العلوم الحديثة، وفشل منهج التفكيك والتركيب بخلفياته التجريبية وتحولاته الاجتماعية، ولم تتحقق القطيعة مع العقل المطلق، بل استمرّ العقل المطلق وعقل الاسم بدل عقل الفعل، وعقل العقل، وظل الشيخ محمد عبده بخلفياته في المشهد، وخلف مشهده مشهد ابن خلدون. وظلت عوائق التحديث، كما تصورها العروبي، قائمة، ولم يتوقف الارتداد إلى ماض مضى!!

---

(١) مجلة النهضة، العدد الثامن، ٢٠١٤، ٦٥.

## ثانياً: طه وتأثيله لمفاهيم الهوية الإسلامية

أما طه فأول إشكال يثيره، هو كيف يتأتى تأثيل (تأصيل) المفاهيم في دوامة التبعية والتقليد؟ كيف و«جلّ المفاهيم الفلسفية العربية التي بين أيدينا (...) تمّ وضعها في مقابل مفاهيم منقولة من أمم أخرى؟!»<sup>(١)</sup>.

وهنا يثير مسألة استعمال اللغة في اصطناع أدوات البحث العلمي؛ فقد وجد أنه «غلب على الباحثين العرب في وضع مصطلحاتهم العلمية، وبناء أجهزتهم الوصفية والتفسيرية الاشتغال بقوالب ومعايير اللغة الأجنبية: الفرنسية والإنجليزية، فلا نكاد نجد عند معظمهم من المعاني العلمية إلا ما كان نقلاً حرفياً لمصطلحات أجنبية من غير وعي بأصول بعضها النسبية، وفائدتها المحدودة»<sup>(٢)</sup>.

ومما تميّز به طه في مشروعه عامة أنّه حاول بكل طاقته أن يستقل عن المعايير الأجنبية في الوصف وإنتاج المعرفة؛ فأخذ بأسباب العربية في التعبير والتبليغ؛ وكان بتصرفه هذا علامة فارقة بين من يتعاطون التفلسف في الوطن العربي.

أما منطلقه في تأصيل مفاهيمه فهو الانطلاق من عمق التراث؛ إذ لا يمكن تأصيل مفهوم أو تشغيله إلا داخل المجال التداولي للمتلقي، بمراعاة مقتضيات لغته وعقيدته ومعرفته؛ «إمّا بالوضع،

---

(١) فقه الفلسفة - ٢ - القول الفلسفي، كتاب المفهوم والتأثيل، ص ٦٣.

(٢) في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، ص ٢٩.

وأما أن تكون من وضع غيره؛ فيعمل على توظيفها، بعد تزويد مدلولاتها العبارية بجانب إشاريٍّ على قدر ما تُطيق<sup>(١)</sup>.

ومن هنا يرى أن تأصيل المفاهيم الفلسفية لا يستقيم ولا يتحقق إلا إذا تم تشغيلها وتأصيلها داخل المجال التدولي للمتلقي.

وتحدث طه في مقدمة كتابه روح الحداثة عن التيه الفكري الذي أصاب العقول حين تواردت عليها مفاهيم وضعتها مجتمعات أخرى؛ فأوقعتها في التخبط والعجز عن إبداع مفاهيمها الخاصة المناسبة لطبيعتها وحقيقتها، أو إعادة إبداع غيره، حتى كأنها من إبداعه ابتداءً، وذلك بتحصيل الأسباب التي جعلته يُدع<sup>(٢)</sup>.

وأمام عادة التقليد السائدة، عند المتقدمين والمتأخرين على السواء؛ أبدع طه مفاهيمه الإجرائية من داخل التراث الإسلامي العربي؛ انطلاقاً من قاعدتين:

١ - كل أمر منقول معترضٌ عليه، حتى تثبت بالدليل صحته.

٢ - كل أمر مأصول مُسلمٌ به، حتى يثبت بالدليل فساده.

ومما تجدر ملاحظته، ويُحسب لظه في مشروعه العلمي عامة؛ أنه لم يكتف بالتنظير والتطبيق لكيفية تأصيل المفاهيم أثناء تشغيله لها؛ وإنما أراد أن يُطلع قارئه على سر صناعة المفاهيم وكيفية الممارسة في تشغيلها؛ في كتابه: فقه الفلسفة - ٢ - القول الفلسفي، كتاب المفهوم والتأويل، فرسم له طريقتين:

الأولى: أن يُدخل قارئه إلى المصنع المفهومي للفيلسوف؛

---

(١) فقه الفلسفة - ٢ - القول الفلسفي، كتاب المفهوم والتأويل، ص ٦٣.

(٢) روح الحداثة، المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، ١١ - ١٢.

ليُطلعه على تفاصيل ما يقوم به من عمليات تقنية أثناء تصنيعه للمصطلحات وتشغيلها. وحين يقف القارئ على تقنيات التصنيع، ويعرف أسرار المهارات فيها؛ يتمكن بصورة تلقائية من إنتاج خطاب فكريّ متميّز مستقل، أي يتأتى له تأصيل المصطلحات والمفاهيم<sup>(١)</sup>.

والثانية: أن يدعو قارئه أن يتولّى إنشاء مصنعه الخاص، بطريقته الخاصة من خلال مجاله التداولي الخاص، وقد أوجز لقارئه كيفية إعداد مصنعه المفهومي، على الشكل الآتي:

عليك أن تُعيّن مدلولاً اصطلاحياً بموجب حاجتك الفلسفية المباشرة، تتوصل إليه بما حصلته من معارف مختلفة وقدرات نظريات.

- أن تضع له الاسم المناسب، بحيث يكون هذا الاسم حاملاً لأسباب تنزيهه على هذا المدلول الاصطلاحي.

- أن تضع المقابل المناسب للمفهوم الذي نقلته من غيرك.

- أن تجتهد في وصله، بأصول مجال التداولي الإسلامي العربي، لغويّة كانت أو معرفيّة أو عقديّة.

- أن تفتح باب مدلولك الاصطلاحي للاستشكال وللاستدلال؛ مستعيناً في ذلك بما تمّدك به الأصول التداوليّة.

ومتى أعددت مصنعك المفهومي، أمكنك أن تُنشئ لكل مفهوم حقله الذي يربطه بغيره؛ متّجهاً على التدرّج إلى التأليف بين هذه الحقول المفهوميّة؛ ومتى استتبّ لك أمر هذا التأليف؛ استطعت أن تأتي بخطاب فلسفي مستقل، فيه من الأصالة بقدر ما

---

(١) فقه الفلسفة - ٢ - القول الفلسفي، كتاب المفهوم والنائيل، ص ٤٢٩.

فيه من الجِدَّة، وفيه من الخصوصية بقدر ما فيه من الشموليَّة<sup>(١)</sup>.

إذا كان ذلك شأن العروِّي مع المفاهيم ذات المرجعية الغربية؛ فإن طه يُعدُّ عدَّتَه الخاصة لوضع مفاهيم أصيلة نابعة من مجاله التداولي الخاص باصطلاحاته الدقيقة لمواجهة تلك المفاهيم. وكانت جهوده في هذا المجال خير من ملأ الفراغ الذي ظَلَّت تعاني منه الثقافة الفلسفيَّة في العالم العربي.

أمَّا عن موقف طه من الكيفية التي بنى بها العروِّي مفاهيمه؛ فيستفاد من تلميحات طه وتصريحاته في كتابه هذا خاصة، وفي أعماله عامة؛ أنَّ ما كتبه العروِّي كان بمثابة قلادة غريبة توشح بها في حياته العلمية؛ فهو عنده أكبر مقلِّد للفكر الغربي في العالم المعاصر، وبسبب هذا التقليد أعلن طه حرباً ضروساً على ظاهرة التقليد لدى المتفلسفة العرب في العصر الحديث في العالم العربي، وهو يرى أنَّ العروِّي - من سياقات ما كتب - لا يستطيع أن يُبدع فكراً، ولا أن يستقلَّ برأي في وضع تلك المفاهيم.

وإني أظن أنَّ أي هجوم على التقليد في كتابات طه عامة إنما يقع على العروِّي بشكل مباشر، وأظن أنَّ كل قول عن المقلِّد أو المثقَّف المقلِّد في كتابه عن الدهرائيَّة لا ينصرف إلا إليه، وإلى من سار في ركابه، أو تبنَّى شيئاً من فكره، أو تعرَّض له بالتعظيم والتبجيل.

والمتأمل في النظرية الإثتمانية - مثلاً - يدرك مكانة طه في بلورة رؤية فلسفيَّة نابعة من العمق الإسلاميِّ بمفاهيمها وصياغة مصطلحاتها، وبالتمكُّن من تلك النظرية يصبح الباحث قادراً على

---

(١) فقه الفلسفة - ٢ - القول الفلسفي، كتاب المفهوم والتأويل، ص ٤٣١.

دحض المقولات الفلسفية الغربية برمتها، وقادراً كذلك على فهم ما يكتب المتفلسف الغربي في تجربته الخاصة.

ومن يقرأ كتاب روح الدين يجد النفس النهائي لكل ما ظل يروج له العروبي من تفلسف سياسي، ومن أطاريح سياسية لا تنتهي خاصة أن صاحب ديوان السياسة، كانت له دعوة لوضع خارطة طريق جديدة لبناء الدولة الديمقراطية الحديثة. وقد اعتبر طه كتابه (روح الدين) بمثابة «مقاربة روحية لإشكال الصلة بين الدين والسياسة، مؤسسة على نظرية في الوجود»<sup>(١)</sup>.

أما موضوع الكتاب فهو (العلاقة بين العمل الديني والعمل السياسي)، وهو الإشكال القائم في اللحظة الراهنة، بما أصبح يعرف بالإسلام السياسي، ووصول الإسلاميين إلى مراكز الحكم، بعد حدوث شيء قيل له (الربيع العربي).

وأنهى طه كتابه بقوله: «إن التحول الإيماني الجذري الذي يحدثه الائتمان في الإنسان، مطلقاً إمكاناته ومخرجاً مكنوناته، يجعله يُجدد ممارسته للعقل، موسّعاً نطاقه، ويجدد مكابדתه للواقع، باسطاً فضاءه؛ بل إنَّ الائتمان هو وسيلة الإنسان إلى تجديد نفسه بالكلية على مقتضى الإيمان الحي»<sup>(٢)</sup>.

وهكذا انكشفت الفروق الجوهرية بينهما في وضع المفاهيم وصياغتها، وبدت مظاهر الصدام العلمي؛ إذ كانت مفاهيم العروبي ذات مرجعية غربية في حمولتها الفكرية؛ ومفاهيم طه ذات مرجعية إسلامية نابعة من المجال التدولي الإسلامي العربي. ومن تلك

---

(١) روح الدين، ص ٤٩٥.

(٢) نفسه، ص ٥٠٧.

الفروق، خلافاً لما حول مفهوم العقل؛ إذ يتحدث العروى عن العقل المجرد كما تقررت حقيقته في الفكر الغربى عامة، أما طه فالعقل عنده أنواع ثلاثة: عقل مجرد، وعقل مؤيد بالوحى، وعقل مسدّد بالشرع. وشتان بين تصور العقل عند كل منهما. ويقول طه إنّ الغرب لا يعرف من العقول إلا المجرد منها؛ وهو عقل يقدم النظر على العمل، وأنه يطلب العلم لذاته، لا لما يُثمره من المنافع، وأنه يقتصر على العلم بظاهر الأشياء وعاجلها.

ويمكن القول عموماً، من الوجهة المنهجية، إنّ العروى في نقده للإيديولوجية العربية بتوجهاتها التقليدية والانتقائية؛ اعتبر الماركسيّة أداة فعّالة واقترحها بديلاً إيديولوجياً؛ فأصبحت لديه تقليداً سلفياً يتشبّه به، كما يتشبّه السلفى الماضوى بتقاليده في تصوره. ومن هنا قيل عن أطروحات العروى «إنّ نزعة التشبّه الذاتى بالأصالة المميزة للتفكير التقليديّ والسلفيّ تجد ما يعادلها عند العروى في تشبّه الذاتى بالقراءة الخاصة للماركسيّة، وفي توسيعه قاعدة السعي (لإثبات الذات) وحفظ (الأصالة) من حيز الأمة العربية إلى حيز العالم الثالث على اعتبار أنّ مثقفي هذا الأخير يحتاجون على ما يبدو ليس للماركسيّة، وإنما لماركسيّة خاصة»<sup>(١)</sup>.

وإذا كان العروى يرى أن المصلحين العرب قصرُوا مهمة العقل الإسلامى على الإقناع بآراء معتمدة سابقاً؛ فإنّ ذلك صنيعة مع الماركسيّة؛ إذ ظلّ طيلة حياته الفكرية يسعى إلى إقناع غيره بآرائها المعتمدة سابقاً، والمقررة في سجلات الماركسيّين!

(١) مشروع مناقشة لأطروحات العروى: توفيق السعيدى. [مجلة الثقافة الجديدة،

السنة الأولى، العدد الرابع، خريف ١٩٧٥]، ص ٤.



## ثالثاً: العروى يبحث عن أصول لمفاهيم طه

عاد العروى في مذكراته إلى مواجهة طه الذي يسخر من عجزه عن تأثيل مفاهيمه الخاصة، دون اللجوء إلى أعمال غيره من الغربيين؛ فراح ينتقد كتابه: تجديد المنهج في تقويم التراث، ويذل مجهوداً خاصاً للكشف عما يعتبره أصولاً لمفاهيم طه الذي ظل يتهمة بالتقليد. بل سنجده قد استجلب كل ما يمكن اعتباره - في تصوره - أصولاً لفكر طه ليتهمة بالتقليد كذلك، ويكشف مصادر المفاهيم التي استقى منها طه فكره أمام الملاء؛ وكأن طه يُخفي مصادره كما يفعل غيره!!

يقول العروى: «يتحسّر المرء وهو يقرأ طه عبد الرحمن حول تجديد تقييم التراث»<sup>(١)</sup>؛ إذ يتحقق أن مرّ السنين لا يزيد المثقفين العرب إلا تقهقراً رغم ما يطالعونه من مؤلفات أجنبية وما يتلقفونه من أفكار ينعتونها بالمستوردة. لا يزيدهم الاطلاع إلا انكفاءً وانغلاقاً»<sup>(٢)</sup>.

وراح العروى يبحث عن العوامل التي ساقط طه - في نظره - إلى تخصصه ومواقفه الفكرية، وكيف تأثر بالجوّ الثقافي الذي كان سائداً في الأوساط الفرنسية، كما تأثر (أركون) وغيره من الدارسين العرب؛ فكان من أثر هذا الاتجاه التخلى عن التطورات الليبرالية

(١) يقصد كتابه: تجديد المنهج في تقويم التراث.

(٢) خواطر الصباح، مصدر مذكور، (١٠ مارس)، ص ٢٢٢.

المتأثرة بالاستشراق، والتصالح مع جيل جديد من المستشرقين.  
وإلى القارئ ما يقوله العروبي في اكتشافه العجيب المريب للأصول  
الفكرية لمفاهيم طه:

يقول العروبي في مذكراته إنَّ طه المؤلَّف «سقط ضحية عدة  
عوامل: ضحية التأليف الفرنسي المعاصر وانحصاره في  
الإبستمولوجيا.. ضحية التخصص في المنطق.. ضحية وضعية  
الفلسفة ضمن النظام الجامعي المغربي».

استولت على تدريس الفلسفة العامة جماعة من أساتذة الثانوي  
زاوجت بين الأدلوجة والسياسة على النمط المشرقي المنحط.  
فاضطر طه عبد الرحمن أن يتخصَّص ويسمع صوت المتخصَّص في  
اتجاه معاكس للمتداول، وبما أن المتداول في إبانه ذو طابع عروبي  
وحدويّ تحديثي وربما لائكي، سلك هو مسلكاً إسلامياً جموعياً  
(من جماعة) صلاحياً (يسميه هو تسديدياً). قد يكون توجُّهه هذا  
يستجيب لنوازع ذاتية. إلا أنه تقوَّى بما عايشه، أثناء دراسته، من  
تحول في الأوساط الفكرية الفرنسية من ابتعاد عن المضمون  
(الماركسية وما يستتبعها من مفاهيم) وعن السلوك والالتزام  
(الوجودية وما تحمل من معاني الأصالة والسداد) واستبدال كل  
ذلك بالأشكال الصورية (توليد الأفكار على طريقة باشلار وغيره).

هذا التطور قد أثر في بعض الدارسين العرب مثل محمد  
أركون، سيما وأنه وافق اتجاهها سابقاً داخل الاستشراق، أعني  
التخلي عن التأويلات الليبرالية التي عرفها القرن التاسع عشر والتي  
كانت تهتم بالتيارات الهامشية أو المندثرة (المعتزلة، غلاة الشيعة،  
أنصار الحكمة، الزنادقة، إلخ)، وعوض ذلك التعمق في دراسة

أصول الفقه، بدأ التحول بإظهار تهافت الحركة الإصلاحية الحديثة (محمد عبده وغيره) أي بنوع من التصالح بين جيل جديد من المستشرقين (جيب، لاوست...) والفقهاء المسلمين وبإعادة الاعتبار إلى فكر الأغلبية، أي أهل الجماعة.

وكما يحصل عادة غزّتنا الموضوعة الاستشراقية وصرنا ندرس ونعظم كل ما يدرسه الباحثون الأجانب، الغزالي وابن تيمية وابن حزم، إلخ.

هذا ما لم يأخذه في الاعتبار طه عبد الرحمن، لم يبحث عن أصول تفكيره هو في الوقت الذي بحث فيه عن أصول أفكار الآخرين. وذلك بسبب تخصصه المفرط. بالنسبة له هذه اعتبارات خارجة عن موضوعه... لولا أنَّ جُلَّ مفاهيمه الإجرائية مأخوذة من هناك وليست مأهولة كما يدّعي، أو لنقل مأهولة عبر واسطة. والواسطة - يا للغرابة - هي جماعة المستشرقين الثائرين على الليبرالية في عهد الموجة الشمولانية (التوتاليتارية)<sup>(١)</sup>.

أوردتُ هذا الكلام على طوله، ليعلم القارئ كيف يفكر العروي ويُظَر، وكيف يعبر ويكتب، وكم هو واسع الخبرة بمسارات الفكر الغربي بصورة لا تخطر على غير أمثاله! والحق أنه وحيد زمانه في مثل هذا!

واضح من هذا التحليل العميق الغريب العجيب المريب، ما فيه من عمق أثر ما خلفه نقد طه في نفسية العروي، وما فيه من غرابة الربط بين التيارات والاتجاهات المتناحية والمتناقضة، وعجيب

---

(١) مذكرات العروي، ص ٢٢٣.

أن يكون طه ضحية التأليف الفرنسي المعاصر الذي كان منحصرًا - في نظره - في الإبستمولوجيا. ومُريب أن يتَّهم طه بالتقليد لا لشيء إلا أن طه جعل منه رمزاً للتقليد في تاريخ الفكر العربي المعاصر.

ما أغرب هذه (الخلطة) الفكرية، وما أغرب هذا المعمار الفكري الذي شيده العروبي في ذهنه بهذه الصورة. إنها (خلطة) استنفر فيها صاحبها كل التشوهات في ذهنه؛ ليلصقها بفكر هلامي غرائبي لا مثيل له في تاريخ الفكر البشري. إنها (خلطة) تنم عن كراهية لفكر طه، ورغبة في نسفه والتخلّص منه، وعمق ما خلفه كتاب طه تجديد المنهج في تقويم التراث من زلزال مخيف في نفس العروبي؛ جعله يصنع تلك الخلطة من أمشاج غريبة من تاريخ الفكر الفلسفي، كما تصوره، وكما استقاه من قراءاته الخاصة.

ومما ردّ به طه هذا الاتهام في مقدمة كتابه روح الحداثة، قوله: «أجاز بعض مقلّدة المتأخرين لنفسه أن يحشرنا في فئة مقلّدة المتقدمين... وما ذاك إلا لأنّ دأب المقلّد في الدّفاع عن تقليده هو اتّهام مخالفه بالتقليد الذي يُضادّه»<sup>(١)</sup>.

وعلى كل حال، لا يجد القارئ الخيط الرابط الذي يفهم من خلاله كيف أصبح طه يؤصّل مفاهيمه من جماعة المستشرقين الثائرين على الليبرالية في عهد الموجة الشمولانية التوتاليتارية. وياليتّه ذكر أهمّ ثائر ليبرالي أصّل طه من جهوده مفاهيمه، ولن ينسى له تاريخ الفلسفة هذا الفضل، وهذا الاكتشاف العظيم!

وبالرغم من قول العروبي، إنّ توجّه طه قد يكون يستجيب

---

(١) روح الحداثة، المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، ص ١٣.

لنوازع ذاتية، وقد يكون ذلك بسبب تخصصه المفرط؛ فإن تحليله لأحوال التعليم في المغرب وتطور الفكر الغربي وانعكاساته على المثقفين العرب، ومن بينهم طه؛ ساقه إلى الاستنتاج الآتي: إنَّ جُلَّ مفاهيمه - طه - الإجرائية مأخوذة من هناك وليست مأهولة كما يدّعي، أو لنقل مأهولة عبر واسطة. والواسطة - يا للغرابة - هي جماعة المستشرقين الثائرين على الليبرالية في عهد الموجة الشمولانية (التوتاليتارية)<sup>(١)</sup>!

ويستمرّ في نقده لكتاب: تجديد المنهج في تقويم التراث، بفهم وبيان لا يمكن أن يصدر من غير العرويّ، يقول:

«ميدان التداول مثلاً إنما هو عبارة لسانية عن مفهوم الجماعة، يصفه فقط ثم يدّعي أنه يعرفه ثم يقرّر أن التعريف هو تجريد الوصف. كلّ ذلك تمويه».

هكذا فهم المجال التداولي المرتبط باللغة والفكر والعقيدة في منهج طه، أنّه (مفهوم الجماعة)، ويصبح تعريفه له تجريد وصف، واعتبر كل ذلك تمويهاً. ترى بأيّ شيء يوصف ما يقوله العرويّ هنا؟

واستمرّ في مذكراته يقول لطه إنَّ القطيعة مع التراث ممكنة، ولكن مع الأسف «لم تكرّس كخطة لتجديد المجتمع واستئناف التاريخ، فعمتّ الازدواجية وتعمّقت، وعلى أثرها تفرّرت التردد والعجز تمهيداً لقطيعة مضادة»، وقال:

«عندما كتبت الإيديولوجية العربية المعاصرة تصوّرتُ أننا بعد

---

(١) مذكرات العروي، ص ٢٢٣.

نقد الفكر الإيديولوجي سندخل ميدان الموضوعية. فيُعنى كلّ مفكّر أو كاتب بجذور أدواته المعرفية ويستعملها بأمانة وصدق وتواضع ليصف ما يواجهه من الطبيعة والمجتمع والإنسان في حدود ما يُجيزه له المكان والزمان والوضع الاجتماعي والنفسي. فيمكن الانعتاق من بداهة التراث. هذا ما أسميته بالقطيعة.

ف قيل: القطيعة غير ممكنة (مع أنها حاصلة مع الاستعمار) وإنّ معاكسة الوعي بها هو شرط الانغماس مجدداً في لبّ التراث وإنّ الأصالة - إن كانت لتتحقق يوماً - تستلزم الحفاظ على قسم من التراث لأنّه وحده مفهوم للجمهور. الواقع هو أنّ القطيعة الحاصلة، والتي كنت أدعو فقط إلى الاعتراف بها والانطلاق منها، ظلت بالأسف على مستوى الفكر والوجدان ولم تتركس كخطة لتجديد المجتمع واستئناف التاريخ، فعمت الازدواجية وتعمّقت وعلى أثرها تقرّر التردّد والعجز تمهيداً لقطيعة مضادة. أمّا الجديد الذي وعدنا به مراراً فإننا لا نزال ننتظره. كل ما حصل هو البحث عن أصل أعمق أي أبعد عنا وأعرق في الماضي. وهذا هو مشروع طه عبد الرحمن، إذ معه نصل إلى إحياء آليات تكريس ذلك التراث<sup>(١)</sup>.

ألا يمكن أن نقول له أيضاً: أمّا الجديد الذي وعدنا به مراراً فإننا لا نزال ننتظره.

ويدعي العروي أنّ الآليات التي حدّدها طه لقراءة التراث، لم تكن لها نتائج في الماضي، فكيف لها أن تكون لها نتائج في

---

(١) مذكرات العروي، ص ٢٢٤.

المرحلة المعاصرة؟ وأنَّ الإبداع لا يتجاوز الشكل إلى المضمون، وكيف تكون العلاقة بينهما إذا تعلّق الأمر بأفكار غربيّة حديثة؟ ويقول إنَّ طه لا يشغّل تلك الآليات على موادّ جديدة اقتصادية، سياسية... ويجده مرتبطاً بالتراث ويتحاشى الكلام عن أي موضوع معاصر، ويجعله متعاطفاً مع أساتذته من أهل التصوّف، وأصحاب فقه الظاهر، والفقه الحنبليّ والفقه المالكيّ، وإليك أقواله:

«كيف يتصوّر أحدٌ أن تنتج الآليات المذكورة اليوم ما لم تنتجه أمس؟ قد يقال الانفتاح أو الإبداع أو الابتكار غير ممتنع إذ نهتمّ بالشكل فقط لا المضمون (انظر مقابلة الجمود بالجحود في الكتاب). لكن طه عبد الرحمن نفسه يشير إلى علاقة المضمون بالآلية المنتجة له عندما ينتقد عملية النقل. فهل تكون العلاقة موجودة إذا تعلّق الأمر بأفكار حديثة غربيّة ومنتفية عندما نباشر أفكاراً عربيّة إسلاميّة؟ وحتى لو قبلنا الافتراض يجب على الأقل أن تُشغّل الآليات على مادّة جديدة (اقتصادية، سياسيّة، طبيعيّة، فنّ...) غير أنّ المؤلّف يتجنّب كلّ هذه الموضوعات ليحدثنا فقط عن التراث، أي المنجز الموروث، مقتصراً على تقييمه وتوظيفه. وهو صريح في هذا، عكس غيره ممن ينحو منحاه. فكيف يقنعنا بأنه يصل يوماً (إذ ما بأيدينا اليوم لا يعدو أن يكون مقدمة) إلى غير ما توصّل إليه الأقدمون؟

نراه يتحاشى الكلام عن أيّ مشكل معاصر. الكتاب مليء بالأحكام القاسية على أقوال المعاصرين عن التراث وعلى أغلب مؤلفي الماضي (هذا هو جانب التقسيم وأغلبه سلبي). لا ينفلت من نقده اللاذع إلا الغزالي وأساتذته من التصوّف، ابن حزم وأساتذته

في فقه الظاهر، ابن تيمية وأساتذته في الفقه الحنبلي، الشاطبي وأساتذته في الفقه المالكي. بمعنى آخر لا يرضى صاحبنا إلا على رؤساء السنة في أصول الفقه وما يرتبط به من قواعد اللغة والمنطق<sup>(١)</sup>.

ويعود في نقده للكتاب، فيربط مفهوم المجال التداولي بالإجماع كما حدّته السنة النبوية؛ لينتهي إلى أن الكتاب يقع في سلسلة كتب الملل والنحل. ونرى في أقواله هذه تحليلات بعيدة عن متوسط ما يُطلب في أدنى بحث علمي، وفيها من تزييف الحقائق ما لا يُتصوّر وجوده. يقول العروي:

«بناء على هذه المادة يتحدّد المتداول أي المقبول، فكراً وسلوكاً، حسب ما حدّده الشرع وأوليّته السنة عبر مفهومها للاجتماع والاجتهاد.

بما أن الاجتهاد محصور بالإجماع، والإجماع بالشرع، فإنّ ميدان التداول لا يخرج عملياً عن مفهوم السنة. ورغم أن طه عبد الرحمن يحاول جاذاً البرهنة على أن الانكماش (الجمود على الموجود في عبارة محمد عبده) غير التزامي فإنه لا يستطيع أن يتحرّر من مقتضيات ما ذكرنا، بدليل أن ما يبيحه من نقل، من الداخل والخارج، مختزل إلى حدّ أنه لم يعد نقلاً بل يتحوّل إلى تطويع وتوظيف. ويخرج الكتاب في النهاية دليلاً للحكم على مدى القرب من أو البعد عند ذلك المتداول، أي صيغة معاصر لمؤلفات الملل والنحل.

---

(١) نفسه، ص ٢٢٤ - ٢٢٥.



يقول المستشرقون بنوع من التشقي: لا إصلاح في الإسلام إلا بتجديد السنة بكل مكوناتها الفكرية والسلوكية والأخلاقية. وبما أنَّ التجديد ممتنع، أو يعتبر بدعة وكل بدعة في النار، فالإصلاح بمعناه الشمولي ممتنع. من المؤسف أن يذهب المنطق بطه عبد الرحمن إلى أن يقف على الأرضية نفسها؛ إذ يقول الإصلاح هو اكتساب آليات تكوين السنة ولا حاجة إلى ما سوى ذلك. الفرق الوحيد بينه وبين المستشرقين هو أنه يحول إلى مزية ما يعتبرونه هم نقيصة. بل يجعل من المعادلة التي يقترحها عقيدة بها يحكم على أقوال الناس، قدامى ومعاصرين، هل هي أصيلة أم منقولة. عود على بدء... وحق التأسف<sup>(١)</sup>.

بهذا أنهى انتقاده للكتاب، وانتقاده لفكر طه ومنهجه، وتشقى عن طريق مستشرق اختلقه بقوله لا يمكن أن يحصل تجديد في الإسلام؛ إذ التجديد تعتبره السنة بدعة، وكل بدعة في النار! كانت هذه أفكار، من يعده بعضهم، أكبر مفكر مغربي في النصف الثاني من القرن العشرين، وفي الربع الأول من القرن الواحد والعشرين! ستستفيد الأجيال لا محالة من هذه التحليلات الرائدة، ومن هذا الفهم الثاقب لحقيقة الإسلام... «عود على بدء... وحق التأسف»، بل وحق الحسرة!!

ولا شك أنَّ الطريقة التي جاءت في تحليل العروي؛ تستدعي منا الإشارة إلى المقارنة بينه وبين طه في الكتابة ومنهجية التأليف!

(١) نفسه، ص ٢٢٥ - ٢٢٦.

## رابعاً: اختلافهما في منهجية التأليف

اشتهر طه بكتابة استدلالية تحليلية مما تدّعيه الفلسفة، ويضفي عليها حلّة بيانية مشرقة تجعلها نابغة من جوهر البيان العربي في سموحه وصفائه، وضاربة بنحت مصطلحاتها في تخوم معين المجال التداولي اللغوي العربي. أما تصاميمه للقضايا الفكرية في كتبه؛ فإن المنهجية العلمية في وضع خطة كل بحث علمي تستدعي التأمل فيها والاستفادة منها.

أما كتابة العروبي فبعيدة عن مقتضيات المنهج الفلسفي القائم على التحليل والبرهان، بل تتجاذبها بعض الأجناس الأدبية (مذكرات، مراسلات، حكايات) مما يجعل القارئ يدخل في شبكات من المفارقات والمتضادات، في تضاعيفها إشارات وتلميحات. ولعل ذلك كان بسبب مزاجته بين كتابة البحث وكتابة المذكرات.

لاحظ محمد الشيخ أنّ العروبي يأخذه العجب من شتات فكر غيره، ولا يلتفت إلى ذلك في نفسه. «وغير الغريب والعجيب العجيب أنّ هذا التشبُّث هو ما يسم أعمال العروبي نفسه. كفاك شاهداً على ذلك، أن تضرب بيدك إلى مؤلفاته وتجيل في خاطرك المواضيع التي عرض إليها في أعماله: الإيديولوجيا والثقافة والتاريخ والدولة والعقل والسياسة والاقتصاد والاجتماع... هذا ناهيك عن اختلاف أسلوب التأليف ما بين المقالة والمؤلف

والخاطرة والرواية... ما كان لتشتيت فكره من تنظيم. فقد عجبْتُ كل العجب، وهو يرى رأيهم وينسى أن يستغرب لنفسه»<sup>(١)</sup>.

لا تناسق ولا انسجام، لا وحدة ولا ترابط، لا وضوح ولا بيان، لا خطة ولا تصميم...

أما الجانب المنهجيّ في أعمال طه فشأنه فيها شأن فيما قاله عن مسلكه المنهجيّ في كتابه (روح الدين): «طريق الاستدلال في النقد والتحليل دون طريق الإرشاد أو التقرير... عمل يراجع أحكاماً مسبقة، ودعاوى مقررة، ومفاهيم سارية، ومقولات رائجّة، ورثها لهذا لإنسان هذا الزمان تراكم النسيان وطول الأمد، حتى ظنها حقائق جازمة مبنية على أدلة قاطعة»<sup>(٢)</sup>.

ويقول بعد هذا بتواضع جم: «لم يخطر ببالنا أن ندعي الاستئثار بالصواب دونهم، وإنّما كنا نأتي ببدائل ونطلق إمكانات ونبرز مكنونات، حتى لا يجمد أحد منا على رأيه».

ويُعرب عن غايته من مقاربتة: «وضع بعض اللبّات المنهجية؛ التي تبعث في المسلم القدرة على استئناف عطائه، متخلّصاً من أسر التقليد، ومنطلقاً إلى أفق التجديد»<sup>(٣)</sup>.

فهو من يعرض أراء الآخرين بأمانة ونزاهة ويناقشها بموضوعية وعلمية؛ إذ لا يخاصم الأشخاص وإنما يخاصم الباطل، ويناصر الحق أنّى كان موقعه. وهو من يسعى بمنهجيته أن يجعل الباحث العربي قادراً على أن يجتهد ويُبدع فيستقل بفكره، ولا يجد نفسه مقلداً لغيره.

(١) مسألة الحداثة في الفكر المغربي المعاصر: محمد الشيخ، ص ١٩.

(٢) روح الدين، ص ١٧.

(٣) نفسه، ص ١٧.

وبالتأمل في منهجية كتابه (روح الدين)، يتضح أنَّ طه أقامها على الاستدلال في النقد والتحليل، فجاءت مقارنته مبنية على مراجعة أحكام مسبقة، ودعاوى مقررة، ومفاهيم سارية، ومقولات رائجة. ويتخللها عرض لآراء غيره بأمانة ونزاهة ومناقشتها بموضوعية وعلمية، مع الإتيان في تضاعيف ذلك ببدائل وأطلاق لإمكانات وأبراز لمكمونات. وتجد من خلال كل ذلك المواجهة بين أهل الذكر والنسيان، أو قل المواجهة للحدائث والعلمانية، أو قل مواجهة لما نسيه العلماني وقَعَدَ عنه الدِّيَّاني. وغاية الغايات منهجياً: استئناف العطاء، والتخلص من التقليد، والتطلع إلى أفق التجديد.

وقال محمد الشيخ - متحدثاً عن جمالية أسلوب طه -:  
«يعجبني، بدءاً، في ما يكتبه بلوغه في العلم بالعربية حدَّ التمكن، بل التفنُّن؛ بما جعل الكتابة عنده تحريراً لا استرقاقاً، فما بقي هو الرجل المفكر وإنما صار هو مفكراً مَفَنّاً يأتي بالعجب...»<sup>(١)</sup>.

ولا شك أنَّ الباحثين العرب يستفيدون اليوم كثيراً منهجياً على الأقل، من أعمال طه، وستظل كتبه من النماذج الخالدة في تطبيقات مناهج البحث في قضايا الفكر عامة، وخاصة إذا استعان الباحث بدراسة المناهج المنطقية.

ولا أظنُّ أنَّ الباحث يستفيد شيئاً من منهجيته العروية في كيفية تأليفه لكتبه، وإن قال كمال عبد اللطيف: «إن كتابات عبد الله العروي، في جميع ما أنجز من مصنفات، تتميز بغناها النظري، وكفاءتها التركيبية، وهندستها المرتبة في إطار من الإحكام والتناسق»<sup>(٢)</sup>.

(١) مسألة الحدائث في الفكر المغربي المعاصر، ص ١٤٨.

(٢) درس العروي، ص ٦٩.

## الفصل الخامس

### مع مفهوم الحادثة

أولاً: «هكذا تكلم عبد الله العروي»: توطئة لحواره مع مجلة النهضة.

ثانياً: مفهوم الحادثة عند والعروي.

ثالثاً: مفهوم الحادثة عند طه.

رابعاً: عن وجود الفلسفة والفيلسوف في المغرب.



## أولاً: «هكذا تكلم عبد الله العروي»: توطئة لحواره مع مجلة النهضة

تمهيد:

«هكذا تكلم عبد الله العروي»، بهذا العنوان خصصت مجلة النهضة (العدد الثامن، ربيع، صيف ٢٠١٤م) ملفاً هاماً يقدم - في رأيها - رؤية شمولية للمسار الفكري لعبد الله العروي؛ باعتباره «من القامات العالية التي ساهمت في إنتاج المعرفة بمقارباتها العقلانية والعلمانية والاجتماعية والثقافية»؛ ملف من شأنه أن يعمق الرؤية في مشروع العروي، ويزيد من مساحة المقارنة بينه وبين طه. ويشتمل الملف على ما يلي:

١ - تقديم مدير المجلة نور الدين العوفي للعدد بعنوان: «قول العقل»؛ إذ الغاية من وضع الملف، كما يقول: «مواصلة الإنصات لخطاب العقل، ولكلمة الفكر التي ما تنفك تلتمس الأذان الصاغية»؛ وإذ يحتل مفهوم العقل مكانة خاصة في الملف، كما سنرى.

٢ - ذلك الحوار المتميز عن حوارات العروي السابقة؛ إذ يقدم من خلاله رؤيته الخاصة لمجموع إنتاجه الفكري، ويفصح فيه عما لم يكن في الوسع إدراكه لدى السواد الأعظم من قرائه.

٣ - الأبحاث والدراسات التي تناولت أعمال العروي بالدراسة، والتي كانت محاولة «للإبحار في نص العروي من زواياه المختلفة»، كما جاء في مقدمة المجلة.

وقد اعتبرت المجلة هذا الحوار مدخلاً لفكر العروي لأهميته الخاصة، ولأنّه جاء بعد خمسة وخمسين عاماً من معاناة الكتابة الفكرية، ولأنّ الحوار يُطل على مجمل الإنتاج الفكري للعروي، ويفتح آفاقاً جديدة لفهمه، ويساعد على توضيح ما استغلّق فهمه على «السواد الأعظم من قرائه».

#### • التوطئة للحوار

هذه وقفة مع التوطئة التي أرادها العروي لهذا الحوار؛ الذي أجراه معه أعضاء من هيئة المجلة؛ إذ أراد أن يقدم إضاءة حول إنتاجه الفكري، وما بين مكوّناته من صلات منذ مطلع ستينيات القرن العشرين؛ فقال:

«قبل أن أجيب عن الأسئلة المفصلة، أريد أن أقول كلمة حول مجموع إنتاجي الفكري؛ مشدّداً على أنه يمثل وحدة تتجاوب وتتكامل أجزاؤها».

وبعد أن أشار إلى أول عمل حول موضوع الذاكرة نشره سنة ١٩٦١، والذي تناوله بعد عقود، كما قال، في قصة (الآفة) وفي كتاب (سنة وإصلاح)؛ حدّد القضايا المحورية في مساره الفكري فقال:

«ينقسم كتاب الإيديولوجيا العربية المعاصرة، إلى أربعة فصول:

- العرب والأصالة.

- العرب والاستمرار التاريخي.

- العرب والعقل الكوني.

- العرب والتعبير عن الذات.

يمكن تجزئة أعماله إلى أربعة محاور، كل محور مرتبط بأحد



هذه الفصول: الإيديولوجيا، البحث التاريخي، التأصيل، التعبير.

- المحور الأول، وصف وترتيب لمقالات العرب عن أنفسهم في العصر الحديث. لم أدرس الفكر العربي أو الفلسفة العربية أو الثقافة العربية، بل الإيديولوجيا فقط.

هذا موضوع محدد. اخترت من الانتاج الفكري العربي المعاصر ما اعتبرته إيديولوجيا. من يُسمّ هذا الفكر أو ذاك بالإيديولوجيا، عليه أن يبرر هذا الحكم. بالنسبة إلى أي شيء يكون الفكر إيديولوجياً؟ ثم قبل كل شيء ما الذي تعنيه هذه الكلمة؟

هذا ما فعلته في ثلاثة مؤلفات: مفهوم الإيديولوجيا، مفهوم الحرية، مفهوم الدولة. وزدت الامور توضيحاً في عدة مقالات جمعتها في كتابي (أزمة المثقفين العرب)، و(ثقافتنا في ضوء التاريخ). زد إلى هذين المؤلفين المحاضرة التي صدرت تحت عنوان (عوائق التحديث). هذا الجزء من أعمالي يكون وحدة حول الإيديولوجيا وما يميزها عن الواقعية والموضوعية.

الجزء الثاني يتعلق بالبحث الموضوعي من المجتمع الذي تسود فيه تلك الإيديولوجيا. الغرض منه إظهار أن الإيديولوجيا إيديولوجيا بالفعل، أي تصور خاطئ غير مطابق للواقع. دراسة الإيديولوجيا يجوز أن تكون عامة، تشمل كل البلاد العربية، لكن البحث التاريخي يمس بالضرورة بلداً بعينه، أي المغرب في ما يخصني. لذلك كتبت (مجلد تاريخ المغرب)، (جذور الوطنية المغربية)، (المغرب والحسن الثاني)، ومقالات جمعتها في مؤلف (مباحث تاريخية).

الجزء الثالث من أعمالي تعميق للقسم الثالث من

(الإيديولوجيا العربية المعاصرة)، أي تأصيل للتاريخانية. وهنا لا بد من تجاوز التاريخية إلى التاريخانية. نقول إن هذه التحليلات (تحليلات الشيخ ورجل السياسة والمولع بالتقنيات) إيديولوجية؛ لأنها لا تطبق المنهج السليم لدراسة الحاضر والماضي. لولا أننا نذهب أبعد من هذا الاستنتاج، نقول إنَّ هذه التحليلات إذا تحولت إلى سياسة تخفق لا محالة، وإن التحليلات المناقضة لها تضمن وحدها النجاح. هذا الاستنتاج الثاني هو الذي أسميه أنا تاريخاني. فوجب أن أبرره، أن أؤسس له. وهو ما فعلته في (مفهوم التاريخ)، ثم (مفهوم العقل). يضاف إلى هذين الكتابين (سنة وإصلاح) ومن (ديوان السياسة). هذه محاولة مني في تأصيل التاريخانية بصفتها بوصلة العمل السياسي الهادف.

وأخيراً الجزء الرابع، الذي يتقاطع مع محتوى الفصل الرابع من (الإيديولوجيا العربية المعاصرة)، يُعنى بالتعبير. يتكوّن من (خواطر الصباح)، التي تسجل وقع الأحداث اليومية في نفسي بدون أدنى تنظير أو تعقيل. ومن الأعمال الأدبية، تستحضر (الغربة واليتيم وأوراق) بكثير من الحنين إلى ذكريات الصبا. فيما يصف (الفريق وغيلة) أوضاع الحاضر، وتستكشف (الآفة) آفاق مستقبل مظلم. لا دور هنا للعقل، كل شيء مبني على الحدس والخيال.

انكب جل المحلّلين العرب على الجزء الأول فقط، ظناً منهم أن الباقي كله شرح وتوظيف لما جاء فيه. تصرفوا كما لو كنت أقدم إيديولوجيا جديدة عوض الإيديولوجيات التي انتقدتها.

لم أقدم التاريخانية كإيديولوجيا بديلة، بل كوسيلة للتخلص

من كل أنواع الإيديولوجيا، وللالتصاق بالواقع لنضمن بعض النجاح لما نقدم عليه من تدبير.

لذلك اقترح أن نخصص هذا الحوار لمسألة نقد الإيديولوجيا بما أنه يمثل ٩٠ في المائة مما كتب عن أعماله.

يستفاد من هذه التوطئة للحديث عن إنتاجه الفكريّ أمور منها:

أولاً: أن إنتاجه يمثل وحدة تتجاوب وتتكامل أجزاؤها.

ثانياً: وأنه لم يدرس الفكر الإسلاميّ أو الفلسفة العربيّة أو الثقافة العربيّة، إنما درس الإيديولوجيا فقط.

ثالثاً: أن مشروع وضع له خطاطة منذ كتابه الأول: (الإيديولوجية العربية المعاصرة)، وأنه لم يجد عن هذه الخطاطة؛ التي تتشكّل منها القضايا المحورية الأربع، في فصول الكتاب الأربعة: الإيديولوجيا، البحث التاريخي، التأصيل، التعبير؛ مبيّناً ما بينها من صلات، تحقق التكامل بينها.

وقد شبه عبد الإله بلقزيز كتاب الإيديولوجية العربية المعاصرة «بمعطف غوغول الذي خرجت منه إشكاليات الفكر العربي كافة في سنواتها الأربعين الأخيرة. لقد رسم الرجل بهذا العمل الخلاق سقف المعرفة العربيّة المعاصرة بأسئلة جديدة في قلب مغامراتها الفكرية حافزاً إياها على ركوب موجة النقد والمراجعة والبناء النظري الشفاف»<sup>(١)</sup>. والملاحظ أن العرويين اندسوا في هذا

---

(١) من النهضة إلى الحداثة، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٩م، ص ١٤٦.

المعطف ولم يخرجوا منه حتى الآن! وعن أي شيء ظلوا يتحدثون،  
بعد هذا قاله العروي عن مجمل ما كتب؟

رابعاً: يتضح من خلال تحديده لهذا القضايا وما بينها من  
وشائج وصلات، أنَّ كل الدراسات التي تناولت أعماله ظلت بعيدة  
عن هذا التصور الذي وضعه لأعماله، ومجمل ما قيل عن أعماله  
ينبغي أن يعاد فيه النظر. وكل من قال عن العروي شيئاً؛ لم يفهم  
قوله؛ فظلمه وظلم الفكر الذي ادعى أنه فهمه. إنها قهقهة ساخرة  
ممن ظل يكتب عن العروي مدّعياً أنه فهم شيئاً مما كتبه، وكأنه لم  
يكتب شيئاً، ولم يفهم عنه شيئاً!! أمّا ما كتبه العروي، فينبغي أن  
يُعرف ما هو؟ وعلى الأجيال القادمة أن تكتشفه!!

خامساً: لاحظ أنَّ الباحثين الذين تناولوا أعماله بالدراسة  
والتحليل، انكبّ جلهم على الجزء الأول؛ إي على ما يتعلق  
بالإيديولوجيا؛ ظناً منهم أن الباقي كله شرح وتوظيف لما جاء فيه.

سادساً: الإيديولوجيا هي كل تصور خاطئ غير مطابق للواقع،  
وغير موضوعي، وقال: «لم أقدم التاريخانية كإيديولوجيا بديلة، بل  
كوسيلة للتخلص من كل أنواع الإيديولوجيا».

سابعاً: اقترح على المحاورين أن يخصص الحوار لمسألة نقد  
الإيديولوجيا؛ لأنه يمثل في نظره ٩٠ في المائة مما كتب عن  
أعماله، وكأنه يريد تقويم ما كُتب ومراجعتها؛ لبُعده عن حقيقة  
مراده.

وما الإيديولوجية، عند العروي، إلا كل فكر عربي لا يحتكم  
إلى منطق التاريخ؛ مجرداً عن العقل المطلق، كل فكر لا ينهج نهج  
الماركسية، ولا يخالف الرؤية العلمانية للوجود!

وبعبارة أخرى، إن مراده من الإيدولوجية محاربة أفكار العرب  
المخالفة لتوجهه الماركسيّ الشيوعيّ!! لماذا؟ لأن ماركس يمثل  
الحدّثة بكل مظاهرها، وهو الأفضل لنا، نحن العرب، فهو المعلّم  
والمرشد، والزعيم السياسيّ، كما يرى، وكما سنرى.

## ثانياً: مفهوم الحداثة عند العروبي

اعتقد العروبي أن بوضعه لكتاب الإيديولوجية العربية المعاصرة، سيواجهه - فكرياً - الوضع العربي المأزوم، وسينتقد العقل العربي من رجعيته وتخلُّفه؛ فصار بكتابه هذا إلى جانب كتابه: العرب والفكر التاريخي (١٩٧٣م) وكتابه: أزمة المثقفين العرب (١٩٧٤م)؛ من دعاة الحداثة الغربية في العالم العربي. واتجه في تصوّراته إلى تاريخانية تعبّر عصر الأنوار إلى الحداثة المعاصرة، واعتبر ذلك العبور هو السبيل الوحيد للخروج من التخلُّف الحضاري ومن المأزق السياسي. وظل يتردّد لديه أنه لا أمل للعرب بغير الاستفادة من الحداثة الغربية، واستيعاب ما أطلق عليه «المتاح للبشرية جمعاء»؛ باعتباره الخطوة الضرورية لتجاوز مختلف مظاهر التأخّر التاريخي الشامل.

وفي انتظار أن تتحقّق الرحلة عبر الأنوار فالحداثة المعاصرة، استقى - بوعي من منطق الحداثة الغربية - جملة من المفاهيم (الإيديولوجية، الحرية، الدولة، التاريخ، العقل)، من مرجعية ثقافية مغايرة لحقيقة المجتمع العربي، ومناقضة لمفاهيم تراثه وأصوله لتراث؛ اعتقاداً منه أن أصلها الغربي لا يحول دون فعاليتها وقيمتها وشموليتها، وظناً منه أنها ستهيئ الانطلاقة إلى زمن الأنوار، وأنها ستحدث التغيير المنشود في المجتمع العربي، وتقوم بطي صفحة التراث من الذهنية العربية؛ بالرغم من أصولها الغربية. لماذا؟ لأنه

لا بدّ من الاستفادة من المتاح للبشرية جمعاء، ونحن جزء من البشرية؛ فعلينا أن نلتزم بما فرضه ذلك المتاح!

ومفهوم الحداثة قضية مركزية في تاريخانية العروبي، بناء على قولين له:

الأول: قوله في كتابه: مفهوم العقل - ١٩٩٦ - بناء على المفاهيم التي وضعها -: «إن ما كتبته إلى الآن يمثل فصولا من مؤلّف واحد حول مفهوم الحداثة»<sup>(١)</sup>. فمشروعه المفاهيمي العام يدور حول مفهومه للحداثة.

والقول الثاني جاء في حوار له مع جريدة السياسة الجديدة وليبراسيون سنة ١٩٩٨، أشار فيه إلى أنّه في تحديد مفاهيمه ظل يحاول إظهار مقوّمات الحداثة<sup>(٢)</sup>، وأنّ تحديد أبعاد نظريته: النقد الاجتماعيّ والنقد الإيديولوجيّ والنقد الذاتيّ؛ «تذيب الأزمة العربيّة في أزمة الحداثة، أو قل إنها تُفهم تلك في ضوء هذه».

ويقول في حوار مع مجلة النهضة (٢٠١٤): التاريخانية هي منهج الحداثة. ومع هذا، بقي مفهوم الحداثة غائماً، يحتاج إلى مزيد من التحديد؛ ممّا جعل نور الدين العوفي يقول في نهاية تقديمه للملف حول العروبي: «ولعل الحاجة إلى فصل القول في مؤلّف خاص يفرد المفكر عبد الله العروي للموضوع أمست لا تعدم أسباباً معقولة»<sup>(٣)</sup>.

---

(١) مفهوم العقل: عبد الله العروي، ص ١٤.

(٢) حوار مع جريدة «السياسة الجديدة»، عدد ٢٣ - ٢٩ أكتوبر ١٩٩٨، ص ٥، نقلا عن: مسألة الحداثة في الفكر المغربي المعاصر: د. محمد الشيخ، ص ٢١.

(٣) مجلة النهضة، العدد الثامن، ٢٠١٤، ص ٨.

وبعد أن حدّد محمد الشيخ مجالات البحث عند العروبي؛ وجد أنه فكّر في الواقع العربي، وفكّر في فكر هذا الواقع، وفكّر في فكره ذاته، وأنّ الناظم لهذه الفكر الثلاثة، مهما بدت متباينة، إنما هو مسألة الحداثة<sup>(١)</sup>.

وبعد أن استعرض محمد الشيخ مفاهيم العروبي للحداثة؛ وجده لا يلتزم بمفهوم محدّد لها، وأنه لا يرى منهجاً واضحاً تبناه العروبي في تحديده لهذا المفهوم.

ويقول محمد سبيلا: «يردّد العروبي في جل كتاباته باستمرار وبصيغ مختلفة أن لا سبيل لاستدراك التأخّر التاريخي إلا بتملّك الحداثة وفكر الحداثة، لكنه لا يقدّم وصفة تفصيليّة جاهزة لهذه الحداثة التي يتعيّن احتذاؤها، بل يحاول فقط رسم بعض المعالم الفكرية الأساسيّة لها، وذلك انطلاقاً من نموذج تاريخي أصبح كونياً هو الحداثة الأوروبيّة، وبخاصة عقلانيّة القرن التاسع عشر وفلسفة الأنوار في أوروبا»<sup>(٢)</sup>.

ويبدو لي أنّ العروبي يختصر مفهوم الحداثة بالنسبة للعرب في طيّ الصفحة كما قال في مقدمة كتابه: مفهوم العقل. والمراد بطيّ الصفحة تغيير كل شيء في فكر الإنسان العربيّ وأحواله وسلوكه؛ والبديل في كل ذلك هو النمط الغربيّ الحديث. فالحداثة لديه «مسار كوني، نظيمة أفكار؛ شأن العقل والحرية والتاريخ والفرد وهي أفكار وإن استنبتت في أوروبا فقد دلّ التاريخ على إمكانية

---

(١) مسألة الحداثة في الفكر المغربي المعاصر: د. محمد الشيخ، ص ٢١.

(٢) مفهوم التاريخانية عند العروبي: محمد سبيلا، ضمن: عبد الله العروبي الحداثة وأسئلة التاريخ، ٤٨.



زرعها لدى شعوب أخرى غير الشعوب التي نبتت عندها؛ وذلك لأن شأنها أنها تدخل ضمن الأفكار المتاحة للبشرية جمعاء»<sup>(١)</sup>.

فيما يخص مستقبل النهضة العربية، يرى أنه مرهون بتحوّل المجتمعات العربيّة إلى حالة الحداثة. والتحوّل إلى الحداثة يعني اعتناق الفكر الغربيّ الحديث بمقولاته الأساسية وهي العقلانيّة والتقدّم والتّقّد ومسؤولية الإنسان عن نفسه، على المستوى النظريّ، والعلمانية والنظام الماركسيّ والدولة المركزية، على المستوى العمليّ.

ونظراً لارتباط العروبي بحالة المغرب تاريخياً وسياسياً واجتماعياً، واهتمامه بقضايا المغرب وما يعرفه من تحولات، وباعتباره صاحب تجربة سياسية نتيجة ما كان له من علاقة بالحسن الثاني، وما تولاه من مهام سياسية، وما كان يتطلّع إليه من تجربة برلمانية؛ فإنّه وضع كتابه: المغرب والحسن الثاني، «في شكل مذكرات في فترات زمنية متفاوتة لتقديم شهادة عن أحداث تاريخية هامة، كان لها أثر بالغ على حياة الأئمة وقرارات الدولة وعقلية الشعب (تدرج من أكتوبر ١٩٨٥ إلى يوليو ٢٠٠٠)»<sup>(٢)</sup>.

وتناول في كتابه إلى جانب ما تميزت به شخصية الحسن الثاني في سياسته ومواقفه، وما قامت به بعض الشخصيات المغربيّة من أدوار ومواقف، في إطار ما عرفه المغرب من أحداث حاسمة في تاريخه المعاصر، وما شهدته من تطورات، وما عرفته بعض

---

(١) مسألة الحداثة في الفكر المغربي المعاصر: د. محمد الشيخ، ص ٢٥.

(٢) عبد الله العروبي والكتابة عن الذات: محمد الداوي، ص ١٣٦، ضمن: عبد الله العروبي وأستلة التاريخ.

المفاهيم المتداولة من تناقضات مثل: التغيير، الإصلاح، القطيعة. وقال إنه كان من الممكن، أن يتخذ المغرب وجهة الحداثة لو أحدثت قطيعة مع النزعة المحافظة الجذرية ومعاينة الحداثة.

وهنا يقفز اسم طه عبد الرحمن إلى ذهن العروبي، أثناء الحديث عن أهمية إعادة التأهيل لأجيال تنسجم مع محيطها الحديث وتراثه السياسي الاجتماعي. ويشير إليه باعتباره أستاذاً شاباً يدرس الفلسفة ويتميز بمهارة وتجربة في التحليل المنطقي، غير أنه سجين تجارب الماضي، فبدل أن يجعل تطبيق مهارته تلك من أجل المرحلة التي يعيشها بلده، ويسهم في علاج بنيته الاجتماعية؛ يصرف موهبته في معالجة المفاهيم الدينية، فتراه يذهب إلى حد جعل العبودية في الدين مقابل مفهوم المواطنة الهلينية. ويُنَبِّه إلى أن العالم قد أخذ طريقه إلى الحداثة، وأن الأفكار التي يدافع عنها طه بشدة في كتابه: تجديد المنهج في تقويم التراث؛ إنما تخدم سياسة متبعة منذ عقود. ويدعوه أن يدخل في مؤثرات العالم الحديث، وينخرط في حداثته<sup>(١)</sup>.

والخلاصة أن العروبي أراد تبيئة الحداثة الغربية واستنباتها في المجتمعات العربية، ومنها المغرب، اعتقاداً منه أنه لا طريق لمستقبل النهضة العربية بغير تمثّل لمنجزات الغرب ومكاسبه، باستيعاب فكر الحداثة لديه والمنطلق في كل ذلك تحقيق القطيعة المعرفية مع التراث، وطَيَّ صفحته. والغريب أنه استحضر طه، وقرأ كتابه، وأراد أن يُوجّه موهبته لخدمة الحداثة بدل النظر في المفاهيم الإسلامية! وكأنني به يستشعر خطورة أفكاره على ما يدعو إليه، ويدعو إلى صرفه عن وجهته!

كان الحلم في نهاية سبعينيات القرن العشرين أن يعتنق العرب النهج الماركسي؛ ليدخلوا مرحلة التغيير؛ إذ كان ماركس ممّن حوّلوا الفلسفة من تفسير العالم إلى محاولة تغييره، وتجاوز التاريخ الجاهز للعالم؛ للبدء في مبادأة تغيير الأوضاع وامتلاك المستقبل؛ حيث يصنع البشر حياتهم وتاريخهم<sup>(١)</sup>.

وكان العروبي يرى أنّ العرب في ظروفهم التاريخية يحتاجون إلى الماركسية التاريخية و«أن الماركسية، بالنسبة للعرب، هي أساس مدرسة الفكر التاريخي، وهذا الأخير هو مقياس المعاصرة. بدونه تغرق كل فكرة في بحر الحاضر الدائم، أي ترجع إلى أرضية الفكر السلفي»<sup>(٢)</sup>.

ويرى أنّ ذلك يقتضي وجود نخبة مثقفة قادرة على تحديث المجتمع ثقافياً وسياسياً واقتصادياً، «ثم بعد تشييد القاعدة الاقتصادية يتقوى الفكر العصريّ ويغذي نفسه بنفسه».

وعلى كل، تلك تصوّرات ظلّت بعيدة عن تنزيلها حتّى على أرض واقع الفكر العربيّ؛ إذ ما أبعداها في التنظير وأصعبها في التزليل على واقع المجتمع العربيّ!

---

(١) قراءة تحضيرية في المادية الجدلية: مهدي النجار، مجلة الثقافة، مجلة الفكر العلمي التقدمي، العدد الثالث، السنة السابعة، آذار ١٩٧٧، ص ١٨.

(٢) العرب والفكر التاريخي، ص ٣١.

### ثالثاً: مفهوم الحداثة عند طه<sup>(١)</sup>

أول ما يلاحظ أنَّ طه أقام سدّاً فكريّاً منيعاً في وجه الحداثة الغربيّة بتأسيس رؤية إسلامية تنظر إلى تلك الحداثة من داخل المجال التداوليّ الإسلامي: لغةً وعقيدةً وفكراً. ووضع كتابين في نقد الحداثة الغربيّة: هما: سؤال الأخلاق مساهمة في النقد الأخلاقيّ للحداثة الغربيّة (٢٠٠٠)، وروح الحداثة المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلاميّة (٢٠٠٦)، وإن كانت أعماله، في مجملها، بتوجّوها المعنوي ونزوعها الروحي تظلّ في مواجهة دائمة مع الحداثة الغربيّة ذات التوجّه الماديّ.

واعتبر طه كتابه روح الحداثة مدخلاً إلى تأسيس الحداثة الإسلاميّة؛ لتكون بديلة عن الحداثة الغربيّة التي ظلّ العرويّ يحلم باستنباتها في البيئة العربيّة. من هنا قدّم رؤية نقدية للحداثة الغربيّة، من منطلق بناء مرتكزات لفضاء فلسفيّ إسلاميّ، بقوة استدلالية بانية للبدائل.

وإذا كانت تلك الحداثة قد قامت في الغرب على عقلانية مجرّدة؛ فإن طه أقامها على عقلانية مؤيّدة بالوحي، ومسدّدة بالشرع. وإذا كان الدارسون العرب يعتبرون مبدأ العقلانية المبدأ الأساس المحدّد لحقيقة الحداثة؛ تقليداً لأساتذتهم من نقاد الغرب؛ فإنَّ طه

---

(١) ينظر كتاب الباحث: بوزبرة عبد السلام كتاباً بعنوان: طه عبد الرحمن ونقد الحداثة، (ط ١، ٢٠١١م).

يعتبره من المبادئ المبتدلة، ويجعله يندرج ضمن مبادئ روح  
الحدائثة: مبدأ الرشد، ومبدأ النقد، ومبدأ الشمول. بل يعدُّ بقية  
مبادئ الحدائثة: الذاتية، الفردانية، الحرية، الإنسانية، العلمانية؛  
متفرعة على المبادئ التي ارتضاها لنفسه.

وبالوقوف عند مبدأ واحد - باقتضاب شديد - يتَّضح كيف كان  
كتاب روح الحدائثة ناسفاً لكلّ ما ظلّ يتحدث عنه العروبي في  
مشروعه الحدائثي. فمبدأ الرشد عند طه هو أن يستقلَّ الباحث  
بتفكيره عن غيره، وأن يثبت ذاته ويتحرَّر من سلطة الآخر ووصايته.  
وأقامه على ركنين أولهما: الاستقلال بحيث يُشرِّع لنفسه، ولا تكون  
لأحد وصاية على فكره. وثانيهما: الإبداع بحيث يصبح الإنسان  
الرَّاشد مبدعاً لأقواله وأفعاله. ويشير في سياق ذلك إلى أشكال  
ثلاثة من التَّبعية للغير، وهي:

- «التبعية الاتباعية»؛ وهي أن يُسلم القاصر قياده عن طواعية  
لغيره ليفكِّر مكانه حيث كان يجب أن يفكِّر هو بنفسه.

- التبعية الاستنساخية؛ وهي أن يختار القاصر بمحض إرادته  
أن ينقل طرائق ونتائج تفكير غيره، ويُنزلها بصورتها الأصلية على  
واقعه وأفقّه.

- التبعية الآلية؛ وهي أن ينساق القاصر، من حيث لا يشعر،  
إلى تقليد غيره في مناهج تفكيره ونتائجه لشدة تماهيه مع هذا الغير<sup>(١)</sup>.

- وواضح من يكون ذلك القاصر غير الرَّاشد الذي يسلم قياده  
عن طواعية، ويختار استنساخ غيره بمحض إرادته، وينساق من

---

(١) روح الحدائثة، ص ٢٥.

حيث لا يشعر في التبعية! وكأنَّ كل أشكال التبعية ماثلة في أعماله؛  
أي في رؤيته الفكرية!

وفي حديثه عن مبدأ الشمول ذكر طه أنَّ الحادثة لا تنحصر  
في مجال أو مجالات بعينها، وأنها لا تبقى حبيسة المجتمع الذي  
نشأت فيه؛ فهي تقوم على التوسُّع والتعميم؛ وهو ما أراده العروي  
بالأمور المتاحة للبشرية جمعاء.

ومما ترتب على مبادئ روح الحادثة:

أ - تعدد تطبيقاتها حسب السياقات والاعتقادات.

ب - وما وقع الحادثة إلا واحداً من تلك التطبيقات.

ج - وما وقع الحادثة في الغرب إلا واحداً من الإمكانات  
التطبيقية المتعددة.

د - وما الحادثة الغربية إلا صنعة المجتمع الإنساني في  
مختلف أطواره.

هـ - أما روح الحادثة فهي ملك لكل أمة متحضرة، وليست  
ملكاً لأمة بعينها.

وإزاء هذه النتائج ذهب طه يحدّد الشروط العامة للتطبيق  
الإسلامي لروح الحادثة؛ باجتناب، أولاً، آفات التطبيق الغربي  
لروح الحادثة وما يتسبب فيه ما استلاب واستعباد وانقلاب الوسائل  
فيه إلى غايات، واعتبار الحادثة تطبيقاً داخلياً لروحها لا تطبيقاً  
خارجياً للتطبيق الغربي لها، ثانياً، واعتبار الحادثة تطبيقاً إبداعياً لا  
تطبيقاً اتِّباعياً، ثالثاً.

غير أنَّ المجتمع الإسلامي لا طاقة له - حالياً - بالتطبيق الداخلي  
لروح الحادثة الذي يقوم على مبدأ الرشد ومبدأ النقد ومبدأ الشمول،

فالحداثيون العرب يدعونه إلى تطبيق التطبيق الغربي لروح الحداثة؛ أي إلى تقليد ما أبدعه الآخر، ولا حداثة مع وجود التقليد<sup>(١)</sup>.

ووضع طه كفيات تطبيق روح الحداثة والانتقال بالمجتمع المسلم من الحداثة المقلدة إلى الحداثة المبدعة؛ فبنى كتابه روح الحداثة، المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية على تحديد الشروط الخاصة للتطبيق الإسلامي لكل مبدأ من المبادئ الثلاثة، ويبن أن ابتكار الحداثة الإسلامية الداخلية يستلزم إبطال المسلمات التي صاحبت تطبيق الغرب لروح الحداثة.

وبإبطاله لتلك المسلمات ينهار كل ما بناه العروبي وغيره: تنهار وصاية المستعمر، ومحدودية العقل، ولا إطلاق في الفصل بينه وبين الدين؛ إذ لا محو للقدسية من أفق الإنسان، وإن سعت العلمانية ألا تحفظ حرمة للدين. ويتضح أن الحداثة حداثة قيم لا حداثة زمن، فالإنسان أقوى من التطبيق لروح الحداثة الغربية؛ إذ ماهية الإنسان الحقيقية هي ماهية أخلاقية.

وسيلط طه متفرداً في كفيات نقده للحداثة الغربية بتقويض دعائمها والكشف عن تهاافت أفكارها، وما تحمله من أخطار وآفات، والإضرار بمن اعتبرها المنقذ له من معاناة تخلّفه وضعفه. وكيف لها ذلك وهي لا تفي أصلاً بالمقاصد الكلية ولا بالغايات التكاملية للإنسان؟ وهذا ما أصبح يشاهد من تقلبات وأزمات في المجتمعات الغربية، وما يتخايل لأهل النظر من أقول للحضارة الغربية<sup>(٢)</sup>.

---

(١) روح الحداثة، ص ٣٢ - ٣٥.

(٢) ينظر الفصل الثالث من كتاب: طه عبد الرحمن ونقد الحداثة، لبوزيرة عبد السلام، بعنوان: الحداثة ومبادئ تطبيقها عند طه عبد الرحمن.

## رابعاً: عن وجود الفلسفة الفيلسوف في المغرب

### ١ - موقف طه من متفلسفة المغرب

يرى طه في كتابه: الحق العربي في الاختلاف الفلسفي أنَّ الشرط في أية فلسفة عربية أن تكون موصولة بالمجال التداولي العربي: عقيدة ولغة وفكراً. فهناك «آفة عامة دخلت على الفلسفة العربية، قديماً وحديثاً، وهي آفة الاحتذاء حذو المنقول الفلسفي، ونسبها آفة التقليد»<sup>(١)</sup>. فالأولون قلّدوا اليونانيين والمتأخرون قلّدوا حفدتهم من الأوروبيين.

ولاحظ أنَّ الغالب على الإنتاج الفلسفي المغربي الوقوع تحت طائلة المنقول الفلسفي، وأنَّ المذاهب الفلسفية في المغرب هي عينها التي ظهرت في المجتمع الأوروبي، ويرى «أنَّ المتفلسف المغربي لا يقع في تقليد المنقول فحسب، بل يقع في تقليد التقليد؛ ذلك أنه لا يأخذ هذه المذاهب من أصولها ومصادرها الأصلية في بلدانها الأوروبية، بل يُعوّل فيها تعويلاً على الأنظار والفهوم التي اختصّ بها الكتاب الفرنسيون، لا لاختيار مدروس، وإنما لاضطرار معلوم، بجكم قصوره عن معرفة لغات غير اللغة الفرنسية»<sup>(٢)</sup>.

ويقول عن الإنتاج الفلسفي العربي إنّه: «يدور كلّ على نفس

(١) الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، ص ١٣٧.

(٢) نفسه، ص ١٣٩ - ١٤٠.



الاستشكالات والاستدلالات، ونفس المسلمات والنظريات التي يتضمنها الفضاء الفلسفي العالمي المزعوم؛ أي أنه لا يعدو أن يكون تقليداً لمحتويات هذا الفضاء... يتفلسف بما يخدم عدوه وهو لا يدري، أليس هذا الفضاء الذي يستمد منه أفكاره وآراءه هو من صنع عدوه المنتشر سلطانه في الأرض؟»<sup>(١)</sup>.

وهو يرى أن الفضاء الفلسفي العالمي هو صنيعة يهودية، فحقيقة الكونية في الفلسفة الغربية أنها «فلسفة قومية مبنية على أصول التراث اليهودي المسخر لأغراض سياسية، أو قل فلسفة قومية مبنية على اليهودية المسيسة»<sup>(٢)</sup>.

ترى كيف كان موقف أساتذة الفلسفة من إنتاج طه؟  
اتخذ جلّ أساتذة الفلسفة بكلية الآداب بالرباط موقف الصمت والتجاهل لما يكتبه طه، وكان ذلك نتيجة لطبيعة تكوينه في المنطق، وقدرته على المواجهة في الدفاع عن المبادئ، وجوّ الخنوع الإيديولوجي في الجامعة المغربية آنذاك، ونتيجة لرؤيه متفلسفة المغرب بالتقليد في كل ما يأتون به، وتطاوله - في نظرهم - على نقد كل من العروبي والجابري؛ وهما من هما في الجامعة المغربية في ذلك الزمان. ومن هنا لم يحظ توجهه الفكري باهتمام من زملائه؛ سواء في مجالات الكتابة عن أعماله أو بالحديث عن أعماله في اللقاءات الفكرية المتعلقة بالحديث عن قضايا الفكر المغربي وعن حال الفلسفة في المغرب، كما لم تحظ أعماله باهتمام الإسلاميين بسبب نزوعه الصوفي؛ الذي كان مغضوباً عليه

---

(١) نفسه، ص ٦٦.

(٢) نفسه، ص ٦٥.

في المغرب ويُشَمَّ على المنابر آنذاك<sup>(١)</sup>.

وممن عبَّروا عمَّا يسود في أجواء شعبة الفلسفة ما ذكره بنسالم حميش في مداخلة له بعنوان: تأملات في ممارسة الفلسفة بالمغرب، ضمنا أعمال ندوة الفكر الفلسفي بالمغرب المعاصر - منشورات كلية الآداب بالرباط ١٩٩٣م، عنوان المسألة الأولى فيها هكذا: مفارقتنا الأليمة، وفيها:

«هذه الندوة، كما تصورتها، جلسة لتعلم ديمقراطية الحوار وممارسة حرية الفكر والنقد، جلسة للتناظر بالأفكار، بعيداً عن صراع الأشخاص والمواقع والمصالح... لكن يبدو من غياب زملاء عنها وخروج مشاركين كثيرين عن موضوعها أننا لا نرغب حقاً في عرض فكرنا الفلسفي على كشف حساب صحي، ما أحوجنا إليه! والحال أن مفارقاتنا الأليمة كثيرة، وأنَّ أشدها مضاضة يقوم في كوننا نكتب كتباً لا وجود لها؛ أي لا تأثير ولا إشعاع.

وكيف لها أن توجد والثقافة الرابطة بيننا هي ثقافة اللاحوار، بل وحتى اللاقراءة، بمعنى لا أحد يقرأ لأحد، وبالتالي لا أحد يحاور غيره على ضوء ما قرأ له. وقد لا يفلت من هذا الغبن إلا من فرضته المطرقة الإعلامية فرضاً، أو أتى إلينا من خارج الأسوار، أو عبر قنوات حازمة كاسحة»<sup>(٢)</sup>.

---

(١) ينظر: مشروع يواجه بالصمت والإقصاء، وأسباب التغاضي عن مشروع طه، ضمن كتابي: فيلسوف في المواجهة، ص ١٦٣ - ١٨٥.

(٢) تأملات في ممارسة الفلسفة بالمغرب: بنسالم حميش، ضمن: أعمال ندوة الفكر الفلسفي بالمغرب المعاصر - منشورات كلية الآداب بالرباط ١٩٩٣م، سلسلة ندوات ومناظرات رقم ٢٣، ص ٦٦.

فكيف هو الوضع في شعبة الفلسفة؟ صراع الأشخاص  
والمواقع والمصالح، اللاتحاور، اللاقراءة، لا تأثير ولا إشعاع...  
«حلقات الدوغمائية المثشجة والأناية المنغلقة»!... وتساءل  
حميش عن طبيعة عقد الوفاء بين المستظليين بجناح الفكر الفلسفي  
وروح الفلسفة: هل تطرح قضايا جوهرية أم قضايا مزيفة؟ ترى كيف  
كان حال طه في هذه الأجواء؟ وكم نادى في أعماله بالحوار!

وعلى كل، فإنَّ طه، بالرغم من حملته على المقلدة عامة؛  
نجده يعترف لهذه الفلسفة المغربية بالحضور، فيقول: «يشهد  
المغرب في الوقت الراهن يقظة فلسفية قامت على اختلاف في  
المنطلقات وتنوع في التوجّهات وتعدّد في التوسّلات... وقد  
استطاعت هذه اليقظة الفلسفية أن تنتزع الاعتراف بها من المشتغلين  
بالفلسفة، سواء في المشرق أو في المغرب»<sup>(١)</sup>.

## ٢ - نفّي العروي لوجود فيلسوف بيننا!

يلاحظ أنّه ارتبط لقب الفيلسوف بطه عبد الرحمن دون سواء منذ  
نحو عقدين من الزمن، ودأب الباحثون في العشر سنوات الأخيرة على  
تلقّيه بالفيلسوف الإسلامي الكبير في المشرق والمغرب على السواء.  
ويبدو أنّ العروي ترامى إلى سماعه هذا التلقب منذ إطلاقه في الأجواء  
الفكرية، فلم يحتمل أن يُلقب طه بلقب فيلسوف؛ وهو من كان حجر  
عشرة أمام مشروعه بنقضه لكل ما يُبشّر به، ولترشيده الذي من أجله  
وضعه - كما يقول - من أجل ذلك لم يقبل أن يُلقب أحد بلقب  
فيلسوف اليوم، حتى لو كان هذا الفيلسوف هو العروي نفسه!

(١) نفسه، ١٣٨.

أ - قال في مداخلته: تاريخ الفلسفة أم تاريخ العلم [ضمن مطبوعات كلية الآداب، الرباط - سلسلة ندوات ومناظرات رقم ٢٣، سنة ١٩٩٣] إنه سيتحدث بوصفه «مؤلفاً لبعض الفصول التي تفتح على الفلسفة»<sup>(١)</sup>، ثم وضع السؤال الآتي:

«هل يُمكن أن يتفلسف المرء في بلدنا هذا، وفي زمننا هذا؟» فأجاب: «هذا غير ممكن بسبب المكان والزمان. والسبب هو تعارض الفلسفة بشيء يسمى التاريخ»<sup>(٢)</sup>، وهذا ما يُعطي مبررات فلسفية - كما يقول - لما سمّاه بالتاريخانية.

ب - وقال في التمهيد لكتابه السنة والإصلاح إنَّ معنى كلمة الفيلسوف أصبح ملتبساً، والكلمة في رأيه عالية المقام، وترتبط بشروط تاريخية ومعرفية لم تعد متوافرة اليوم، وقال: «لا أرى نفسي فيلسوفاً، من يستطيع اليوم أن يقول إنه فيلسوف؟ ولا أرى نفسي متكلماً؟ ولا حتى مؤرخاً هم الوحيد استحضار الواقعة كما وقعت في زمن معين ومكان محدد.

لم أرفع يوماً راية الفلسفة ولا الدين ولا التاريخ، بل رفعتُ راية التاريخانية في وقت لم يعد أحدٌ يقبل إضافة اسمه إلى هذه المدرسة الفكرية لكثرة ما فُتدَّتْ وسُفِّهَتْ»!!<sup>(٣)</sup>.

فهو يتبرأ من الفلسفة ومن علم الكلام ومن التاريخ الأخباري، بل نجلده يدعو إلى الاستغناء عن الفلسفة، ويقول: «بما

---

(١) أعمال ندوة: الفكر الفلسفي بالمغرب المعاصر، تحت شعار ثلاثون سنة من البحث الجامعي بالمغرب، ص ٢٧.

(٢) نفسه.

(٣) السنة والإصلاح: د. عبد الله العروي، ص ٦.

أنَّ الفلسفة كانت ولا تزال أسلوب تفكير، طريقة تصوّر واستعراض، لماذا لا نُعلنُ ذلك صراحة ونتوقّف نهائياً عند هذا الحد؟ لا معنى بعدئذ لكتابة تاريخ الفكر أو المفكرين أو المفاهيم أو النظم<sup>(١)</sup>.

ولاحظ عبد الإله بلقزيز أنَّ العروي يقدح في النظر الفلسفي، ويأباه طريقة مناسبة للتفكير في قضايا المجتمع والتاريخ، ويعده أثرية جوفاء لا طائل منها. مع أن معظم الباحثين في الفلسفة يعدونه في عداد كبار الفلاسفة في تاريخ الفكر العربي الحديث والمعاصر<sup>(٢)</sup>.

ما أغرب ما حصل لهذه التجربة الرائدة في الفكر المغربي الحديث! وما أفظع ما يتجرّعه اليوم من عاش يقتات من عبقريتها، ويشرح لطلبته فتوحاتها المعرفية في المدرّجات! يوم كان «للتقدمية» معنى ومغزى!!

وإذا رأيته هنا لا يؤمن بالتحليل الفلسفي الذي يقوم على التحليل والبرهان! فإنه ربّما يفعل ذلك؛ كراهةً لأعمال طه عبد الرحمن؛ وإبعاداً لهذا الذي أوقف حياته على التحليل والبرهان! ووقف لمشروعه بالمرصاد حتى بدأ يتوارى عن الأنظار والأفكار!

ومن مظاهر العداء لظه إدماؤه على مهاجمة الفلسفة، ومهاجمة المنطق، يقول محمد نور الدين أفاية: «وإذا كان عبد الله العروي

---

(١) نفسه، ص ٢٠.

(٢) نقد العقل المعقول، في مفهوم العقل عند عبد الله العروي، ضمن ملف النهضة، العدد الثامن، ٢٠١٤، ص ٢٩.

يحدد مجهوداته النظرية ضمن تطور الفكر العقلاني العالمي العربي، فإنه في مقابل ذلك يرفض كل نزعة صوفية أو تيار يقول ملكات أخرى غير العقل في أمور المجتمع والسياسة»<sup>(١)</sup>.

وأرجع المصباحي هجومه المدمن على الفلسفة إلى فشله في مشروعه؛ معتبراً إياه ضرباً من الاعتراف بذلك الفشل.

وقد كتب عبد الجليل الكور مقالا في موقع هسبريس بعنوان: (هل، حقاً، «طه عبد الرحمن» فيلسوف؟! )، ومما جاء فيه:

وبما أن «التفلسف لم يُعرَف بشيء بقدر ما عُرف بمُمارَسة التساؤل نقداً استشكالياً وبإنشاء المفاهيم بناءً تأثيلياً، وبإحكام الاستدلال العقلي تريباً حجاجياً وتبليغاً بيانياً؛ فإن طه عبد الرحمن يستحق أن يُعدَّ في طليعة الفلاسفة بمجال التداول الإسلامي - العربي. ولن يَنُخل عليه بلقب فيلسوف إلا من بلغ منه الجُمود على التقليد حدَّ العمى عن رؤية كل جديد أو من لا يجد سبيلا لتجاوز كسله الفكري إلا بالتمادي في انتقاص أعمال المُجتهدين بافتراض ما لا يستطيع هو نفسه الوفاء به!»<sup>(٢)</sup>.

وأشار الباحث إلى أهم ما كُتب عن العمل الفلسفي لـ طه عبد الرحمن، فذكر صدور خمسة كُتب: طه عبد الرحمن: قراءة في مشروعه الفكري لإبراهيم مشروح (٢٠٠٩) وطه عبد الرحمن ونقد الحداثة لبوزيرة عبد السلام (٢٠١١)، ومشروع الإبداع الفلسفي العربي: قراءة في أعمال د. طه عبد الرحمن ليوسف بن

---

(١) في بعض تجليات العقلانية النقدية عند العروي، ضمن مجلة النهضة (عدد ٨، ٢٠١٤)، ص ٩٥.

(٢) موقع هسبريس الجمعة ٢٧ دجنبر ٢٠١٣.

عدي (٢٠١٢) وفيلسوف في المواجهة: قراءة في فكر طه عبد الرحمن لعباس أرحيلة (٢٠١٢)، ومنطق تدبير الاختلاف من خلال أعمال طه عبد الرحمن» لحمّو النّقاري (٢٠١٣)<sup>(١)</sup>.

وختم عبد الجليل الكور مقاله بقوله: وفي جميع الأحوال، فإنّ تفلسّف طه عبد الرحمن قد أفلح - رغم إتيانه متأخراً - في زلزلة عُروش المُفكّرين الذين طالما ادّعوا العقلانيّة والحدائيّة في مجال التّداول الإسلاميّ - العربيّ. وإذا كانت طلائعُ تفلسّف طه عبد الرحمن قد أحدثت وحدها ذلك الزلزال؛ فإنّ ما ستأتي به مُستقبلاً ارتداداتٌ أمواجه الآخذة في التّراكم لن يكون - بإذن الله - أقلّ ثقلًا لترسّبات التقليد السائد، ولا أضعف تأثيراً في مَحْوَ أطلال التفلسّف الميّت.

ولله دَرُّ فيلسوف تعلّقت هِمَّتُه باستمداد أفضال الرّحمان مُؤتِي الحكمة فوطّد عزمته على إمداد أنوار التّجديد تعبداً بقُرُبات الإبداع وتخلّفاً بحرّية الكتابة!

لقد كانت طروحات طه زلزلة لعروش لكثير من المفكرين، كما قال الأستاذ عبد الجليل، أما أعمال العروي فأنتها طروحاته من القواعد، ومن هنا ظل يمور في نفس كل منهما ما يمور فيها!

---

(١) وصدر أخيراً للدكتور محمد همام كتاب بعنوان: جدل الفلسفة العربية بين محمد عابد الجابري وطه عبد الرحمن، البحث اللغوي نموذجاً - الناشر: مؤسسة مؤمنون بلا حدود - والمركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ٢٠١٣م.





## الفصل السادس

### القطيعة ونقد صاحب المنطق

- أولاً: العروبي ومسألة القطيعة مع التراث.
- ثانياً: الارتباط بالتراث ضرورة وجود في مشروع طه.
- ثالثاً: موقف العروبي من صاحب المنطق والمناظرة.



## أولاً: العروِّي ومسألة القطيعة مع التراث

أمام التأخر التاريخي المتواصل للمجتمع العربي، سعى العروِّي في مشروعه الفكري إلى بلورة رؤية عقلانية في مواجهة ذلك التأخر، عن طريق استيعاب المكاسب التاريخية للبشرية، والعمل على إغنائها في ضوء التجارب المحلية. من هنا دعا إلى الانخراط في واحدة التاريخ البشري؛ إذ «التاريخ هو سبب وخالق ومبدع كل ما رُوي ويُروى عن الموجودات»<sup>(١)</sup>.

وفي مفهوم الإيديولوجية يعتبر الماركسية نظرية نقدية للغرب الحديث، ويرى أنها هي النظرية المعقولة الواضحة النافعة للعرب في الدور التاريخي في مرحلتهم الراهنة<sup>(٢)</sup>. وقال في حوار له بـ(مجلة آفاق):

«كان الكثيرون يستشهدون بماركس، ولكن لأهداف سياسية فقط، فقلت إنَّ ماركس النافع هو ملخص ومؤول ومنظر الفكر الأوروبي العام، الذي يمثل الحداثة بكل مظاهرها. الأفضل لنا، نحن العرب، في وضعنا الثقافي الحالي، أن نأخذ من ماركس مُعلِّماً ومرشداً نحو العلم والثقافة من أن نأخذه كزعيم سياسي».

ويأتي هذا في سياق التعايش مع تاريخانية الحداثة الغربية التي تكتسح كل شيء أمامها. ولا يمكن أن تتحقق هذه التاريخانية

(١) العرب والفكر التاريخي، ص ١٠٦.

(٢) مفهوم الإيديولوجية، ص ١٢٥.

من غير أن نتعلّم من هذه الحادثة الغربيّة، وننخرط فيها، وندافع عنها، حتى نتماهى معها؛ وبذلك يُصبح العقل تعقلاً لمقتضيات الزمان، كما يقول<sup>(١)</sup>.

غير أنّه لا يمكن الانخراط في الحادثة الغربيّة، والتماهي معها؛ دون كشف لمفارقات الوعي العربيّ، وكشف لمحدوديّة العقل الإسلاميّ عن طريق نقد التيارات السلفيّة.

وفي نقده للمفارقات، ومحاولة اجتثاث الفكر السلفيّ؛ وجد نفسه في مواجهة مع التراث الإسلاميّ؛ تاريخاً وفكراً وعقيدةً. وإذا كان الحلّ هو الانخراط فيما هو متاح للبشريّة جمعاء، بل وتأصيله في البيئة العربيّة؛ فإنّ الحلّ لا يكون إلّا في القطيعة الكلّيّة مع ذلك الثراث، ومع ما يُطلق عليه هويّة وأصالة؛ أي القطيعة مع الذين الإسلاميّ لأنه هو الحامل للمطلقات التي تقف حاجزاً دون التّماهي مع الحادثة الغربيّة، والاستمتاع بالمتاح للبشريّة جمعاء.

البديل الاستراتيجيّ - كما كشف عنه منذ سنة ١٩٦٧م، أي منذ صدور كتابه الأيديولوجية العربية المعاصرة - «أن نودّع نهائياً المطلقات جميعها: نكفّ عن الاعتقاد أنّ النموذج الإنسانيّ وراءنا لا أمامنا...»

لا يمكن لأحد أن يدّعي فرداً كان أو جماعة، أنه يملك الحقيقة المطلقة عن طريق الوحي والمكاشفة ويفرضها على الآخرين<sup>(٢)</sup>.

إذا كانت الحقيقة المطلقة لا تؤخذ عن طريق الوحي؛ فعن أي

---

(١) نفسه، ص ١٠١.

(٢) الإيديولوجية العربية المعاصرة، ص ٢١.

طريق يأخذها العروبي؟ عن تاريخ هو سبب وخالق ومبدع، كما قال، وعن طريق التاريخانية؟ عن طريق الماركسيّة؟ عن طريق العلمانية؟ عن طريق الدين الطبيعي: دين الفطرة؟...

ويقول العروبي: «الغرض من التحليل التاريخي هو أن نفصل آخر الأمر الخصوصية عن الأصالة، فالأولى حركة متطورة والثانية سكونية متحرّجة ملتفتة إلى الماضي»<sup>(١)</sup>.

يقول في حوارهِ الأخير مع مجلة النهضة المغربية (٢٠١٤م)، عن علاقة العقل العربيّ بالعقل المطلق: «إذا أردنا اليوم أن نستنير بعقل الماضي؛ فإننا نُحيي بالتبعية عقل المطلق».

واضح أنَّ مشكلة العروبي هي مع المطلق؛ مع الوحي شأن الفكر الغربيّ عامة كما رسخته جهود الاستشراق في الموسوعات ودوائر المعارف. فالحقيقة المطلقة التي يدّعيها الإسلام غير موجودة في المجال الفكريّ للعروبي، ومن هنا لا يمكن أن يدّعيها أحد! فالإسلام يقع في الخلف، في الماضي، والحدّثة توجد في الأمام، في المستقبل!

يرى العروبي أنَّ هناك مسافة تاريخيّة بين المفهوم النابع من الموروث الدينيّ الثقافي ونظيره سليل الحدّثة الغربيّة.

فالقطيعة مع التراث عنده ضرورة، يقول: «لا يستطيع أحد أن يدّعي أنه يدرس التراث دراسة علميّة موضوعيّة، إذا بقي هو أعني الدارس، في مستوى ذلك التراث، لا بد له، قبل كل شيء، أن يعي ضرورة القطيعة وأن يُقدم عليها»<sup>(٢)</sup>. فالثورة الفكرية تبدأ من القطيعة.

(١) العرب والفكر التاريخي، ص ٦١ - ٦٢.

(٢) مفهوم العقل، ص ١١.

فإذا كان الإطار المعرفي للحدثة الغربية يتشكّل من القطيعة الكلّية مع المنظور الديني؛ فمن غير المنطقي أن نطل متمسّكين بالدين؛ ومن المفارقات ألا نفترق عن التراث الذي يشدنا إلى الدين! وسند التجربة الأوروبية بإطارها المرجعي - وهي سند العروي - قد تتفاعل مع الدين حين يكون ديناً طبيعياً، فطرياً، مدنياً؛ لا علاقة له بشيء ينزل من السماء؛ فكل شيء يخرج من الأرض ولا شيء غير الأرض!

إذا كان ما يشغل عقل ووجدان هذا الإنسان العربي؛ هو الإسلام؛ فالحلّ في طي صفحته! وذلك بنفيه من حياة ذلك الإنسان! فلو انتهى الإسلام من حياة الإنسان العربي - في نظره - لدخل هذا الإنسان عالم الحداثة! ويقول: «أرفض الحداثة باسم قيم تاريخنا!» وأية قيمة في تاريخنا غير قيمة الدين الإسلامي؟ ويقول: «أريد الحداثة باسم القيم الإنسانية»، أليس الدين الإسلامي هو القيم الإنسانية نفسها؟ فهو لا يعترف بمثقف يواجه يومياً مظاهر التخلف واللامعقول، ويعيش سجين المرويات والمقروءات! قد يكون ذلك من مظاهر التخلف على أساس أن يرى ذلك من يعيش سجين مرويات ومقروءات أخرى! وكلّها سلفية ما ضوية ماركسية!!

سؤال العروي المركزي: كيف نتجاوز التأخر التاريخي العربي؟ ولا يرى وسيلة لذلك بغير تجاوز «قيم تاريخنا»، حسب قوله، ورسم لكيفية هذا التجاوز بحثه في العقيدة في كتابه السنة والإصلاح سنة ٢٠٠٨م؛ وكأن العقيدة هي صورة ما انتهت إليه التقاليد في البنيات الثقافية داخل المجتمعات العربية خلال تاريخهم

الاجتماعي الثقافي السياسي. وغايته في كتابه هذه تفكيك تلك التقاليد واستنبات مقومات الحداثة (والعصرنة).

ففي بحثه عن مفهوم العقل، يقول إننا «عندما نستعمل كلمة عقل، في حدود ثقافتنا التقليدية، نقول غير ما يقوله غيرنا اليوم. فلا يكون تجاوب ولا تفاهم. نزن أننا نتكلم على بديهيات في حين أننا غارقون في المبهمات»<sup>(١)</sup>.

يقول كمال عبد اللطيف عن كتاب العروي مفهوم العقل إنه «محاولة قوية في نقد العقل الإسلامي، ودعوة إلى إحداث قطيعة فعلية مع نوع من التعامل التكراري مع التراث»<sup>(٢)</sup>.

ويلاحظ أن الملف الذي خصصته مجلة النهضة للعروي؛ حظي فيه مفهوم العقل عند العروي بالأبحاث التالية:

- نقد العقل المعقول في مفهوم العقل عند عبد الله العروي: عبد الإله بلقزيز.

- العروي ومفهوم العقل: الفضل شلق.

- المفهوم والعقل عند العروي: أنطوان سيف.

- في بعض الخلفيات العقلانية النقدية عند العروي: محمد نور الدين أفاية.

والآلية النظرية الضرورية لتحقيق التحول عن الماضي هي مفهوم القطيعة المعرفية مع التراث. والقطيعة المعرفية هنا هي بمعنى القطع مع الأساليب والمناهج العقلية للبحث الفكري التي

---

(١) مفهوم العقل، ص ١٨.

(٢) درس العروي: كمال عبد اللطيف، ص ١٥.

استخدمت في التراث (أي التراث العربي/الإسلامي)، واستبدالها بالأساليب والمناهج العقلية الحديثة والمعاصرة. وهذا المفهوم هو مفهوم مركزي في فكر العروي مطروح في كل أعماله تقريباً. يقول: «حاولت في كل ما كتبت أن أوضح أن الوضعية التاريخية التي نعيشها، والتي لا نستطيع أن ننفيها، تجعل من كل أحكامنا على حالات خاصة أقوالاً هادفة، مصلحة تبريرية. لا فائدة في الحكم عليها بأنها حق أو باطل. بالنسبة لأي مقياس؟ فهي إما مساوقة لأهدافها المعلنة وإما معاكسة لها، فتصبح المسألة متعلقة فقط بالتماسك في المنهج والانطباق على الواقع...»

لم يعد هناك بداهة جاهزة، ضرورة منطقية، يركن إليها الجميع تلقائياً وتتماسك بها الأفكار. لا بد إذن من امتلاك بداهة جديد. وهذا لا يكون إلا بالقفز فوق حاجز معرفي، حاجز تراكم المعلومات التقليدية، لا يفيد فيها أبداً النقد الجزئي، بل ما يفيد هو طي الصفحة. وهذا ما أسميته ولا أزال أسميه بالقطعية المنهجية (استعملت العبارة قبل أن تصبح متداولة بين دارسي منطق العلوم)<sup>(١)</sup>.

أما المنهج الذي يقول إنه يعنيه أثناء وضعه لسلسلة المفاهيم؛ فهو «في الواقع منطق الفكر الحديث بعد أن انفصل عن الفكر القديم»<sup>(٢)</sup>.

العروي يعتبر أن كل ما قيل عن العقل في التراث الإسلامي العربي؛ هو كلام من لا يعرف ما يقول، فهو يظن أنه يتكلم على بديهيات في حين أنه غارق في المبهمات.

(١) مفهوم العقل، ص ٩ - ١٠.

(٢) نفسه، ص ١٢.



أكان كل تاريخنا الفكري هكذا، أبهذا نشأت الحضارة الإسلامية وكان لها وجود؟

إنَّ العروي هنا يتحدث عن العقل المجرد متحرراً من كل شريعة، فلا يؤيِّده وحي ولا يُسدِّده شرع.

فالعروي يتحدث عن عقل مجرد من كل شيء قبلي، مجرد من دين، لا يحتكم إلى أي نظر خارج ما يمكن تصويره نظراً ذاتياً شخصياً؛ قد يكون ما أسماه (روسو) ضميراً، و(دوركهايم) مجتمعاً، و(كانط) نقداً و(لوك فيري) ناسوتية، أو ما أسماه العروي نفسه: المتاح للبشرية جمعاء.

ويرى العروي، في كتابه مفهوم العقل، أنَّ العقل العربي استسلم لمسلمات الدين، وتكبل بما اعتبر إرادة إلهية، فانتهى إلى الكلام.

ويقول عن مكمن الإشكال فيه: «ما يهْمُنَا هنا هو البحث في قضية حصر هذا العقل؛ لأنَّ هذا هو موضوع الكتاب»؛ أي حصر مفعول العقل التراثي ومحاصرته، ومحاربته.

## ثانياً: الارتباط بالتراث ضرورة وجود في مشروع طه

يأتي موقف طه من القطيعة مع التراث في مقدمة الطبعة الثانية، من كتابه: في أصول الحوار وتجديد علم الكلام (٢٠٠٠م)، بقوله:

«لقد كان وما زال بعض الباحثين في محيطنا الجامعي يدعو إما إلى قطع الصلة بالتراث الإسلامي العربي - لاعتقاده أن هذا القطع هو وحده الذي يكفل للعرب الالتحاق بالحدث - وإما إلى إبقاء الصلة بالقسم الفلسفي من هذا التراث - لاعتقاده أن هذا القسم هو وحده الذي يستوفي مقتضيات الوصل بالحدث -؛ وهذان الموقفان، وإن كانا في ظاهرهما متفاوتين، فإنهما على الحقيقة يُفضيان إلى نتيجة واحدة، وهي: إخراج المتلقي العربي من التعلق بالتراث الذي صنعه أمته إلى التعلق بتراث من صُنِعَ أمة سواها؛ ذلك أن الذي يقول بالقطع الكلي للصلة بالتراث الإسلامي، لا يخفي البتة دعوته إلى استبدال تراث أجنبي مكانه، كما أن الذي يقول بالقطع الجزئي لهذه الصلة؛ لا يُبقيها إلا مع القسم الذي اشتهر نقله من التراث الأجنبي...»

في حين كنا وما زلنا من جانبنا ندعو، على عكس هذين الموقفين الظاهر تفاوتهما، إلى التعامل مع التراث كحقيقة تاريخية لا يمكن الانفصال عنها ولا تقسيمها، فصرنا، بسبب ذلك، نُنتَعَت بالدعوة إلى القديم، بينما صار أصحاب هذين الموقفين يُنعتون

بالدعوة إلى الجديد، مع أننا كنا نتوسّل في دعوتنا هذه بالوسائل - مفاهيم وطرائق - تضاهي في قوتها المنهجية وسائل هؤلاء إن لم تعدّها جِدَّةً ودِقَّةً؛ لأنّ مستندنا فيها لم يكن قط مستنبطات النظر التقليديّ العتيق، وإنما كان مستجدات البحث المنهجّي الصريح، ولكن سوء النعوت التي كان يُرسلها في حقنا من يُحرّكهم الهوى أو يغشاهم الجهل لم يُثْنْ عزيّمتنا عن السعي في تحقيق فرضيتنا التي تقطع بدوام اتصالنا بالتراث وتكامل مختلف أقسامه»<sup>(١)</sup>.

يتحدّث طه هنا عن بعض الباحثين في محيطنا الجامعيّ، من خلال موقفيّين من التراث الإسلاميّ العربيّ: موقف يدعو إلى القطع الكلّي مع ذلك التراث، ويُمثله العروّي لا محالة؛ إذ هو مَنْ يدعو إلى قطع الصلة مع التراث الإسلاميّ العربيّ حتى يتمكّن أهله من الالتحاق بالحدّاث، ويستبدلوا تراثهم بالتراث الغربيّ. والموقف الثاني يدعو إلى قطع جزئيّ؛ حفاظاً على صلة التراث بالجانب الفلسفيّ المنقول عن اليونان، ويمثله محمد عابد الجابري. ولما كان موقفه دعوة «إلى قطع الصلة بكل ما هو مأصول غير منقول، فيكون هو الآخر قطعاً كلياً لا جزئياً»<sup>(٢)</sup>.

وتكشف لنا مذكرات العروّي لحظة من لحظات الصدام الفكريّ بينه وبين طه بتونس؛ فهو يذكر: أنّ عميد كلية الآداب - الأستاذ التريكي - في جامعة صفاقس استدعاه ليناقد مع الأساتذة والطلبة الباحثين ما جاء في كتابه مفهوم التاريخ<sup>(٣)</sup>، وقال إنه قبل

(١) في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، ص ١٩.

(٢) نفسه، ص ١٩.

(٣) مفهوم التاريخ، جزآن - ط ١ [المركز الثقافي العربي، البيضاء، ١٩٩٢م].

الدعوة على غير عادته. «وما كنت أقبلُها لو توقَّعتُ أنَّ الجلسة ستكون مفتوحة للجميع وأنها ستتحوّل إلى مجابهة بيني وبين جعيط. وجرى بعد محاضرتي نقاش بينه وبين هشام جعيط؛ إذ وجد هذا الأخير يرى أنَّ العالم الإسلامي في حاجة إلى مرحلة إسلامية كما كانت روسيا القيصرية في حاجة مرحلة بلشفية؛ لكي يتغلب على مشكلاته»<sup>(١)</sup>.

وكان طه عبد الرحمن يُدرّس المنطق آنذاك بتلك الكلية بتونس، فتابع ما جاء في محاضرة العروي.

جاء في خواطر الصباح (٢٧ ماي صفاقس): «شارك في النقاش المغربي طه عبد الرحمن الذي يدرّس المنطق في جامعة الرباط. سألني متجرّناً: هل أنت واع بمسلماتك الكثيرة وغير الدقيقة؟ هل التاريخ يسير بدافع ذاتي أم بقوة الغلبة والسلطان؟ هل التاريخ هو نظرية التاريخ؟ هل القطيعة أمر ممكن؟...»

من يطرح مثل هذه الأسئلة يشهد على نفسه أنه لم يقرأ كتبي أو لم يفهمها؛ لأنني لم أكتب إلا في شأنها. وطبعاً الطلبة المبتدئون (إسلاميون) الذين شجعوه بتصفقاتهم أقلّ اطلاعاً منه».

واضح أنَّ العروي هاله أن يناقشه واحد يُدرّس المنطق في جامعة الرباط، ويتجرّأ على قامته العلمية، ويتجاسر على عظمة مشروعه بتونس؛ فيُمطره بتلك الأسئلة المستفزة - ذكر العروي بعضها كما تفيد النقاط المتتالية -؛ التي تجعله غير واع بمسلماته الكثيرة وغير الدقيقة، وتجعل مقولة التأريخ والتاريخانية أمام فوهة

---

(١) خواطر الصباح، حجرة في العنق (يوميّات ١٩٨٢ - ١٩٩٩)، ص ١٨٠.

الفراغ، وهل هو يمارس التاريخ أم يُنظر له؟ وكان السؤال الأكثر استفزازاً: «هل القطيعة أمر ممكن؟...».

وباليت هذه الأسئلة مرت في جوٍّ هادئٍ لم يفعل به من في القاعة، ولم يتفاعل معه! يبدو أنَّ القاعة اهتزت بالتصفيق، ويبدو أنَّ التصفيق كان حاراً ومثيراً، وتجاوز وقته المعهود، وأذهب بطوله وعيناه أفكار المحاضر أدراج الرياح. ولعل رنين تلك التصفيقات من طلبة تونس ما يزال وقعها جارياً في نفس العروي؛ ومن تمَّ سجلها في مذكراته؛ فتلك لحظة لا تُنسى.

واستهانة بقيمتها ومفعولها في نفسه اعتبر طه من خلال أسئلته أنه لم يقرأ كتبه ولم يفهم ما قرأ منها. وإن كان يعترف في الآن نفسه أنَّ حول تلك الأسئلة كُتِبَ ما كُتِبَ. وكأنَّ بتلك الأسئلة اهتزت وتساقطت مقولات ما كُتِبَ!

ويتضح أثر القاعة في نفسه أنَّه رمى الجميع بالجهل؛ فطه لم يقرأ ولم يفهم ما قرأ، أما الطلبة فهم أقلّ اطلاعاً من طه، وهم مبتدئون، وهم إسلاميون، وبكلِّ هذا ينكشف للعروي سرّ التصفيق الذي أزعج من كان بالكلية!

وسنرى لاحقاً موقفه من صاحب المنطق والمناظرة الذي أثار هذه الزوبعة من التصفيق، وكأنَّه جاء ليُفسد علينا أمرنا!

## ثالثاً: موقف العروبيّ من صاحب المنطق والمناظرة

### ١ - موقف العروبيّ من المثقّف المتخلّف

يرى العروبيّ أنّ المثقّف العربيّ في العصر الحديث يجد نفسه ينتمي لمجتمع واقع تحت تأثير الاستعمار والتبعية والتخلّف، وبوضعيته هذه يتخلّف عن ركب الحياة ويكون دوره في الحياة المعاصرة هامشيّاً. من هنا يصبح التحديث ضرورة وجود للخروج من التخلّف والتهميش العالميّ. ومنطلق التحديث في المجتمع ما أسماه العروبيّ الترشيّد في التفكير والسلوك.

والسؤال كيف يتمّ ترشيّد التفكير، وهو مكبّل بعقلية تراثية؛ يسكنها التراث ويهيمن على توجّهاتها؟ كيف يتمّ الترشيّد والعقل الغربيّ الحديث يطلب الهيمنة والتّوجيه لحركة الحياة المعاصرة.

ويقول العروبيّ إنّنا «عندما نستعمل كلمة عقل، في حدود ثقافتنا التقليدية، نقول غير ما يقوله غيرنا اليوم. فلا يكون تجاوب ولا تفاهم. نظنّ أنّنا نتكلّم عن بديهيات في حين أنّنا غارقون في المبهمات... يوجد فارق فاصل وهو بكلّ بساطة التاريخ»<sup>(١)</sup>.

وكأنّ التاريخ هو الدّهر، والتاريخانيّة هي الدّهراينيّة؛ حسب الدّهرايين!!

ولما كانت كتاباته، كما يقول، تدور حول ضرورة الترشيّد؛

---

(١) مفهوم العقل، ص ١٨.

فإنه يتخذ مفهوم العقل وسيلة لتحديد معنى الترشيد في التفكير والسلوك، «في إطار ممارستنا الثقافية اليومية، في محاولة فهم الهوة الساحقة التي نلاحظها بين ما نراه، حقاً أو باطلاً، من عقل في عقيدتنا، وما نراه، حقاً أو باطلاً، من لا عقل في سلوكنا؛ الخاص منه والعام... ما كنتُ لأكتب في الموضوع لو عدنا نعني بالعقل في آن ما نعتقد ونقول، ما نفعل وننجز»<sup>(١)</sup>.

ومن ربطه العقلانية بالسلوك، لاحظ ما عليه المثقف من تناقض؛ فهو «يعيش... عندنا في عالمين منفصلين، يواجه يومياً مظاهر التخلف واللامعقول، وكلها مظاهر تدلّ على عدم استيفاء شروط الحداثة في مجتمعنا، يتألم منها ويتشكى، فيفعل كما لو كان يعيش في مجتمع متقدّم»<sup>(٢)</sup>.

وفي نقده للعقلانيات في تناقضاتها مع سلوك المثقفين في المجتمع العربي؛ تأتي مواجهة فكر طه بالنقد والتجريح، والبأسه كلّ حلل الرجعية والتخلف. ولتشويه فكر طه والإمعان في الإزراء به؛ ورّعه بين عقلانيات ثلاث:

أ - عقلانية تجريدية كلامية فلسفية لاهوتية، تلك عقلانية الأقدمين، وهي اليوم عقلانية بعض المثقفين.

ب - عقلانية المناظرة أو العقلانية الجدلية.

ج - العقلانية التقريرية، وهو ما عبّر عنه بعقلانية «اعلم أن».

يقول العروي: «إذا اتضح أنّ عهد التقرير (اعلم أن...) قد

---

(١) نفسه، ص ١٩.

(٢) التحديث والديمقراطية، حوار مع (مجلة آفاق)، العدد ٣ - ٤، ١٩٩٢، ص ١٦٠.

انتهى بانحلال قاعدته المادية والاجتماعية والفكرية، وكذلك منطق المناظرة (إذا أورد فالجواب . . .)؛ يتضح عندئذ أنه لم يعد هناك بداهة جاهزة، ضرورة منطقية، يركن إليها الجميع وتتماسك بها الأفكار<sup>(١)</sup>.  
وواضح أن العقلانيات الثلاث تتلبس جميعها بطه، وتنصرف إلى فكره؛ إذ تصب في عقلانية واحدة تنحدر من التراث وترتبط به. وهذا اتهام مباشر لظه بتعلقه بالتجريد، وارتباطه باللاهوت، وميله إلى التقرير والمناظرة.

## ٢ - المنطق والمناظرة بين الهجوم والدفاع

وإثر الحادث الذي وقع بتونس؛ أحس العروى بقلق واضطراب وقال في مذكراته عن طه:

«يقول إنه يدرّس المنطق في حين أنه يلقّن صناعة المناظرة كما أرسى قواعدها المتكلّمون بهدف قمع الفكر النقديّ (إذا أورد فقل . . .). المهمّ في عين هؤلاء ليس تلمّس الحق بل التشكيك؛ اعتماداً على ما يبدو تناقضاً في كلام الخصم. علماً بأن قصر حصّة النقاش يلعب دائماً لصالح المعارض.

طريقة نهجها أنصار الاعتزال ضد أهل الحديث ثم لجأ إليها المتكلّمون السُنّيون لخنق الاعتزال.

حاول الفلاسفة أن ينفلتوا منها لكنهم أخفقوا لأنّ المجتمع، بكلّ، مكوّناته، لم يُسعفهم.

والآن بعد مرارة الانحطاط وعار الاستعمار نعود إلى اللعبة المخزية نفسها. يتظاهر البعض بهمّ التأصيل في حين أنّ الهدف

---

(١) مفهوم العقل، ص ٩.



الحقيقي هو احتواء الفكر الحديث. كيف لا يدرك جعيط هذا الأمر البديهي؟»<sup>(١)</sup>.

فالعروي يرى أنَّ طه يلقن صناعة المناظرة، وهي لعبة مخزية، نهجها أنصار الاعتزال؛ هدفها قمع الفكر النقدي، والتشكيك، والبحث عن التناقض في كلام الخصم، والغاية البعيدة احتواء الفكر الحديث!

وينفي العروي عن المنطق كل قيمة، ويجعله مقابلاً «للمتويه، وهو عنده علم لم يؤسس إلا للاحتراز منه»<sup>(٢)</sup>.

وموقفه هذا من المنطق، قد يكون الباعث عليه؛ النكايّة بتخصّص طه ومهارته فيه، والكراهية لمشروعه عامة!

ويبدو أن المرارة التي أحس بها العروي، كانت وليدة شعوره بالخيبة في أن يكون لما يدّعيه صدى، وبالخوف أن ينهار كل ما بناه!

وفي الردّ على موقف العروي من المنطق يذكر طه أنَّ المنطق ارتدى منذ القرن العشرين ألبسة ثلاثة: لباس تركيبي، ولباس دلالي، ولباس حواريّ اكتساه المنطق منذ السبعينيات منه، وتوثّقت الصلات بينه وبين الدّرس اللغويّ ومبحث الخطاب منه على وجه الخصوص<sup>(٣)</sup>.

وفي الدفاع عن المنطق، واستبعاداً له عن التّمويه الذي ادّعاه له العروي؛ يقول طه:

---

(١) خواطر الصباح، مصدر مذكور، ص ١٨١ - ١٨٢.

(٢) نفسه، ص ١٠٥.

(٣) في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، ص ٣٠.

«لقد تدققت وسائل هذا العلم، وتشعبت أبوابه، وتشعبت مستوياته؛ فاستعانت به مختلف العلوم في ضبط مناهجها وتنسيق نتائجها، واستفادت منه العلوم الإنسانية على الخصوص طرُقاً في البحث الدقيق والوصف المحكم»<sup>(١)</sup>.

وكأنني بطه يقول للعروي أكان بإمكانك أن تبحث بدون استعانة بهذا العلم في ضبط منهجك وتنسيق نتائجك، وأن تكون دقيقاً في بحثك مُحكماً في وصفك؟

ومن المعلوم أنَّ طه عبد الرحمن، هو أستاذ المنطق وفلسفة اللغة بكلية الآداب بالرباط من سنة ١٩٧٠ إلى سنة ٢٠٠٥؛ تاريخ المغادرة الطوعية. ولأنَّه هو الذي أخذ في بحثه «بمنهجية تعتمد أساساً مسلكاً حوارياً موصولاً بالطريقة التي اشتهرت بها الممارسة التراثية، وهي: طريقة أهل المناظرة»<sup>(٢)</sup>.

فشخص طه كان حاضراً بشكل مثير للنظر في تمهيد العروي لكتابه: مفهوم العقل، وفي تناوله للمناظرة في بداية الفصل الثالث الذي أسماه: «عقل العقل»، كما تَمَّت الإشارة أعلاه.

ويرى العروي أنَّ «منطق المناظرة، لا يُفيد أبداً، لأنَّه يتوجَّه بالأساس لصاحب السؤال ويُحاول إسكاته. وهذا ما نلاحظه يوميا حولنا. هدف كل نقاش هو إسكات من يكشف عن الواقع، لا التحقق من واقعية الواقع»<sup>(٣)</sup>.

كما يرى الباحث أنَّ منطق المناظرة حين يُصبح عند صاحبه

---

(١) نفسه، ص ٢٩.

(٢) تجديد المنهج في تقويم التراث، ص ٢٠.

(٣) نفسه، ص ١٠٦.

كالحِجْلَة، يُعرقِل التوجه إلى الواقع، ولا ينفِث لما وراء الموضوعات<sup>(١)</sup>.

ولا شك أن العروي يُحسُّ هنا أن فكر طه يضايق فكره، ويحول - ربّما - دون الاستفادة المرجوة منه؛ إن لم يكن أسكته وعرقِل توجّهه!!

ولا شك أن طه أحسَّ من خلال قراءته لما ما كتبه العروي في تمهيده لكتابه (مفهوم العقل - ١، ١٩٩٦)، ومن خلال تحامل العروي على المنطق وأهله؛ أنه هو المقصود بتلك الحملة، وهو المقصود بتلك التلميحات والإشارات؛ وهو ممن يعدّهم العروي من أهل التقريرية والماضوية، وأصحاب البداهة الجاهزة التي انتهت، وأصحاب منطق المناظرة أي ممن يشكلون عهد المناظرات اللفظية<sup>(٢)</sup>. ومما لا شك فيه أن صاحب (اعلم أن...) هو طه عبد الرحمن، لا غيره!

ومما تجدر الإشارة إليه هنا، أنه في بداية سنة ١٩٨٩؛ ظهر العدد الأول من مجلة المناظرة (مجلة فصلية تعنى بالمفاهيم والمناهج)؛ مديرها: د. طاهر وعزيز، ورئيس تحريرها د. طه عبد الرحمن. وجاء في عنوان افتتاحيتها: المناظرة خطوة جديدة. وجاء في افتتاحية العدد الثاني منها أن الغاية من تحديد المفاهيم وضبط المناهج في سائر مجالات المعرفة؛ أن نفكّر جميعا فيما يقوله كثير من الناس من غير أن يفكروا فيه، وأن نخرج من اللامبالاة في تدقيق الأفكار<sup>(٣)</sup>.

(١) نفسه، ص ١٠٦ - ١٠٧.

(٢) نفسه، ص ١٠، ١٥.

(٣) مجلة المناظرة، العدد الثاني، ١٩٨٩، ص ٧.

ودفعاً لما اعتبره ظلماً لشأن المناظرة، وانتقاصاً لأهميتها في التراث الإسلامي العربي، وتجنّياً صريحاً عليها وعلى أهلها عناداً أو جهلاً؛ بادر إلى تأليف كتابه: في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، في الردّ على منتقديه، قائلاً:

«وحتى ندفع الظلم عن هذا الجانب من تراثنا، ونردّ على أهله ما يستحقونه من اعتبار؛ بادرنا إلى تأليف الكتاب الذي بين يديكم، واتبّعنا فيه طريقاً لا يناع في وصفه العلم إلا المكابر، ولا يفضّله في شيء الطريق الذي اتبعه الخصوم للظّعن في قيمة التراث والنّيل من أهله»<sup>(١)</sup>.

رفض طه أن تُنقّص مكانته العلميّة، وأن يتمّ الإزراء بها عن طريق الإزراء بالمناظرة، وهي ما هي عليه من قيمة ومكانة في الثقافة الإسلاميّة العربيّة، فهي لم تكن يوماً أداة لإسكات الخصم، كما يقول العروي؛ بل كانت أداة للممارسة الحواريّة البناءة التي تنشُد الحقّ، ولا تبغي سواه. ومن هنا، بدأ طه ببيان أنّ المناظرة لا تنحصر ممارستها في قسم واحد من أقسام التراث الإسلامي، وذلك للاعتبارات الآتية:

أولها: أنّ المناظرة الإسلاميّة، وإن استعانت في تفضيل قواعدها ببعض مقرّرات الجدل اليونانيّ؛ فإنّ الأصل فيها هو الجدل القرآنيّ؛ وهو الأمر الذي يجعل أثرها «يمتدّ إلى حيث يمتدّ أثر هذا الكتاب في التراث الإسلامي العربيّ».

والثاني: أنّ المناظرة لم تكن قطّ في يد المسلمين العرب أداة

---

(١) في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، ص ٢٣.

للاشتغال بالمنازعة المقصودة لذاتها، وإنما كانت وسيلة من وسائل تنمية المعرفة الصحيحة وممارسة العقل السليم. . .

والثالث: أنَّ المناظرة، تتَّبَع طرقاً في الدلالة والاستدلال تعدّ أقلّ قيوداً وأعمّ حدوداً من غيرها من الطرق التي يُتوصَّل بها إلى المعارف المطلوبة»<sup>(١)</sup>.

ولم يرد طه بتقديم هذه الاعتبارات للكشف عن تحامل القائل بالترك الكليّ للتراث، أو القائل بقسم محدود منه فقط؛ «بدعوى أنَّ المناظرة الإسلامية هي مجرد جدل عقيم أو مراء باطل»؛ وإنما فضح التجنيّ الصريح عليها وعلى أهلها؛ إما عناداً وجهلاً؛ إذ ليس من التحقيق العلميّ في شيء محاولة إسقاط المناظرة من الاعتبار.

وقد أحسَّ طه بأثر ذلك التجنيّ عليه وعلى المناظرة؛ فوصف تجنيي الجابري - وإن لم يذكر اسمه - بالعناد لأنه أنكر ما ثبتت صحته وفائدته، وقيامه على الاشتراك في الوصول إلى الحق. وقال طه: «لعل السبب في هذا العناد هو كون عقل المعترض اندمغ بمقولات تراث غير عربيّ أو غير إسلامي، فانساق - من حيث يشعر أو لا يشعر - إلى قياس التراث الإسلاميّ العربيّ على هذا التراث الأجنبيّ (...)؛ لأنّه لا يقدر على تصوّر إمكان صحّة ما لا يوافق المقولات التي دمغت عقله»<sup>(٢)</sup>.

أما العرويّ - وإن لم يذكره بالاسم - فوصمه بالجهل لأنّ معرفته «بالتراث الإسلاميّ العربيّ معرفة ضحلة لا تؤهله أبداً لإصدار حكم أيّ حكم فيه، وهو مع ذلك يظنّ أنّه قد بلغ النهاية

(١) نفسه، ص ٢١ - ٢٢.

(٢) نفسه، ص ٢٢.

في الإحاطة به؛ سبراً لأغواره وكشفاً عن أسرارهِ؛ والحال أنَّه لا يكفي في حصول هذه المعرفة الوقوف على الأحداث التاريخية والتقلبات السياسية التي توالى على الأمة الإسلامية كما يتوهم هذا المعارض، وإنما ينبغي التمكن من الآليات المنتجة الخاصة التي صُنِعَ بها هذا التراث، ولا سبيل إلى ذلك ما لم يقع التمرُّس على الأقل بأساليب الفقهاء والمتكلمين التي تظهر فيها بجلاء القوة المنهجية الإسلامية<sup>(١)</sup>.

لا شك أنَّ مشروع طه الفكري ما وصل إليه إلا عَبْرَ هذا التمكن من «الآليات المنتجة الخاصة التي صُنِعَ بها هذا التراث»، فهو السرّ الذي أضاعه غيره في اتباع المناهج التاريخية والسياسية، ونتج عنه العجز عن معرفة ما يُمكن أن يُضاهي به الباحث أهل ذلك التراث.

وذكر طه أنَّه استوفى في كتابه هذا شرطين أساسيين:

شرط المجانسة؛ إذ جاء «المنهج من جنس الموضوع متى أُرِدَ المتوسّل به الظفر بالآليات الداخلية التي يتحدّد بها الموضوع»، ولا تأهيل علمي للباحث بغير هذه الآليات. واقتضت منه طبيعة المناظرة أن يستعمل في بحثه المناحي اللغوية والمنطقية.

وشرط الحدّاثه بأن «يستوفي المنهج المستعمل شرائط التقدم الحديث الحاصل في مجال المعرفة العلمية»؛ وذلك أخذاً بأقصى ما يمكن من المقتضيات العلمية المستحدثة التي تناسب الموضوع<sup>(٢)</sup>.

وقد اعتبر طه اشتغاله بموضوع الحوار؛ مما أسهم في حركة

---

(١) نفسه، ص ٢٢ - ٢٣.

(٢) نفسه، ص ٢٤.

انتقال فكريّ من موضوع الصراع، في علاقته «بالفكرانيات» الماديّة المهيمنة عليها، ليحلّ محله الاهتمام بقضية الحوار.

لعله كان من جملة هذه الأسباب وغيرها أنّه وضع عتبة دالة في مطلع كتابه: في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، بعنوان: المنقذ من الخوض، على شاكلة المنقذ من الضلال، وفي العتبة ما يلي:

«إن الدراسات السليمة للفكر العربيّ الإسلاميّ لا تتأتّى بالمجازفة في التعميمات وإرسال الأحكام في مجمل هذا الفكر، كما عودنا بعض الباحثين المعاصرين، وإنما بالوقوف عند مسائله، والتّحليل المفصل لها واحدة واحدة، والاستخراج التدريجيّ للقوانين التي تضبط كلا منها، مع الاحتفاظ بحق مراجعتها ومعاودة النظر في نتائجها، عند مقارنة هذه المسائل بعضها ببعض في الأحكام والمقتضيات»<sup>(١)</sup>.

وواضح أنّ الذي وجده قد اشتهر بالمجازفة في تعميماته أثناء دراساته للفكر الإسلاميّ العربيّ، وإرسال الأحكام في مجمل ذلك الفكر؛ هو العرويّ فهو الباحث المعاصر الذي عوّد قراءه على ذلك.

ولما كانت الممارسة الحواريّة أو ما عرف باسم المناظرة، مما اختص به التراث الإسلاميّ؛ ومما لا يمكن الانفصال عنه؛ تجليّة للحق، وكشفاً للوعي؛ فإن طه قدم من فضائل تلك الممارسة الحواريّة ما يلي:

---

(١) نفسه، ص ٥.

أولها: أنَّ الحوار لا يوجد إلا حيث يوجد الاختلاف في طرق البحث، والأصل في الحق «أن يتغيّر ويتجدّد، وما كان في أصله متجدّداً، فلا بد أن يكون الطريق إليه متعدّداً.

والثانية: أنَّ تواصل الحوار بين الأطراف المختلفة، فئات أو أفراداً، يُفضي مع مرور الزمن إلى تقلص شقّة الخلاف بينهم....

والثالثة: أنَّ الحوار يُسهم في توسيع العقل وتعميق مداركه بما لا يوسعه ولا يُعمّقه النظر الذي لا حوار معه»<sup>(١)</sup>.

وجاء في خاتمة كتابه: «ولما كان همنا الحفر لا الحشر والتحقيق لا التلفيق والتقليد لا التسيب، جاءت دراستنا طالبة استيفاء شروط المقال الذي يسلط أدق الأجهزة على أرق الشرائح من التراث»<sup>(٢)</sup>.

وواضح من صاحب الحشر والتلفيق والتسيب.

---

(١) نفسه، ص ٢٠.

(٢) نفسه، ص ١٥٩ - ١٦٠.



## كلمة في الختام

بسبب ما بين طه والعرويّ من اختلافات في المنطلقات الفكرية، كان الصدام حاداً بين مشرعيهما. فشعار الأول تداوليّة، وشعار الثاني تاريخانيّة. فالعرويّ يمجّد الحداثة الغربيّة، ويعتبرها حقيقة مطلقة، ويتناسى أنّ الفكر الذي قامت عليه يخاصم الدّين. ومع ذلك يدعو العرب إلى تبنيّ مقوّمات تلك الحداثة الغربيّة، باعتبارها مُتاحاً بشريّاً، أما طه فينقد تلك الحداثة، ويضع الحداثة الإسلاميّة بديلاً عنها، ويعتبرها أصولها صنيعة يهودية تفتقر إلى التخلّق.

العروي: ينقد العقل الموروث وطه ينقد ذلك النقد. وكل منهما ينتقد الفكر المغربي المعاصر ويشكّك في قيمته الإبداعية. السبب عند العروي: عتاقة ورجعية ما يخوض فيه. وعند طه العجز عن الابتكار والاستكانة إلى التقليد.

- كل منهما يُريد أن يؤصّل المفاهيم، ويُخرج الفكر من طور إلى طور.

- وكل منها يرمي صاحبه بالتقليد من منطلق تصوّره للتقليد!

- وكل منهما يعتبر نفسه مجتهداً ومجدّداً! وللتاريخ واسع النظر أن يثبت اليوم قبل الغد من هو المجتهد من هو المقلّد، ومن أصبحت كتاباته مجالات للنظر في البحوث الجامعية وغيرها.

- العرويّ يؤمن بالتاريخ والتاريخانيّة، ويرى ضرورة استنبات

الحدائـة الغربـية ويشترط في ذلك القطـعة مع التـراث، وطـي صفحة التـراث، ولا يرى فاعليـة للإسلام في معترك الحدائـة الغربـية المعاصرة.

وطه يربط حدائـة الإسلام باستلهام تـراثه، وينشر صفحتـه في الوجود البشري؛ فهو يؤمن بفاعليـة الوحي حين يُصبح عملاً أخلاقياً وحركة حياة منضبطة بعقل مؤيد بالوحي ومسدد بالشرع.

أما كيف نظر كل واحد منهما إلى الآخر؟

اعتبر العروي طه باحثاً تقليدياً، اهتم بالمنطق، رجع بفكره إلى عهد المناظرة، وإلى علم الكلام وثقافة الأصوليين، وأنَّ زمان ثقافته ولى، وينفي عنه حقه في التفلسف.

أما طه فيرى في أعمال العروي عملاً حدائياً علمانياً وعلمانياً، عملاً دعوياً لتبني الحدائـة الغربـية، وجعلها قلادة على جبين من يظن أنه المرشد لهم في ضياعهم وتخلفهم؛ وهو يعيش حالة فكرية لا صلة لها بالمجال التداولي لكل أولئك، ولا خبرة له بحقيقة ذلك المجال.

فهو عنده أكبر مقلد للفكر الغربي في العالم المعاصر، ولا يستطيع أن يستقل بفكرة واحدة أثناء وضعه لمفاهيمه. وإذا كان العروي قد حاول الاستهانة بما أنجزه طه؛ فإنه يمكن القول إنَّ كل ما كتبه طه يُعدّ تسفيهاً وهدماً مباشراً وموجَّهاً لكل ما أتى به العروي.

والمأمل في النظرية الائتمانية التي أتى بها طه في كتابه: روح الحدائـة؛ يدرك مكانة الرجل في بلورة رؤية فلسفية نابغة من عمق الإسلامـي بمفاهيمها وصياغة مصطلحاتها. وأظنَّ أنه بالتمكّن

من تلك النظرية يصبح الباحث قادراً على دحض المقولات الفلسفية الغربية برمتها، وقادراً كذلك على فهم ما يكتب المتفلسف الغربي في تجربته الخاصة.

- مشروع المفاهيم عند العروي توقف، وقال عنه صاحبه إنه كان صيحة في واد، أما مشروع طه فزادته الأيام توهجاً وألقاً. وحين بدأت أفكار العروي تتوارى قليلاً عن الأنظار، إلا عند بعض إخوان الصفاء وخلان الوفاء؛ أصبحت أفكار طه مجالات للنظر في رحاب الجامعات العربية وغيرها، وأصبحت الفلسفة تُقرُّ له بالشموخ في رحابها، وتستأذنه إذا أراد أحد أن يدخل تلك الرحاب.

وجاء كتاب بؤس الدهرانية، النقد الائتماني لفصل الأخلاق عن الدين؛ فأفرغ فيه طه سخريته المرة من توجه (روسو) في كتابه عن الدين الطبيعي، ونال العروي من تلك السخرية ما لا حدود له من التحقير والإزراء والإذلال بسبب عودته إلى (دين الفطرة).

ويبدو أنه زاد من حدة الصدام بين الاتجاهين؛ شعور العروي أن أفكار طه كانت حجرة عثرة أمام كل ما كان يطمح إليه؛ وكأن أفكار طه أشعرته أنه استنفذ دوره التاريخي، وأن تاريخانيته لم تكن سوى دهرانية ارتبطت بدُنانية وهمية!

منهجياً يقول العروي في حوار عبد الله ساعيف: «في أعمالي النقدية أحاول أن أكون متجرداً غير منتم لبلد أو لثقافة أو لعقيدة معينة. أذهب إلى حدّ أن أريد أن يكون كلامي وكأنه صادر عن شخص أجنبي تماماً على هذه المشاغل»<sup>(١)</sup>.

---

(١) موقع فلاسفة العرب، على النت.

يُعتقد بسذاجة أن هذه هي الموضوعية!! وهل يُمكن اعتبار العقيدة شيئاً يمكن للإنسان أن يتجرّد منه؟

وعلى كلّ، أعتبر ما حدث بينهما أكبر معركة عرفها الفكر المغربيّ الحديث والمعاصر، وأكبر صدام بين دعوة للتغريب بتبنيّ الحداثة الغربيّة، ودعوة للإيمان بروح حداثة الإسلام، وأكبر صدام بين روحانية طه ومادية العروبيّ، ولا أتصوّر شبيهاً لمثل هذه المعركة الفكرية في التراث المغربيّ قديمه وحديثه على السواء.

وتظل هناك شروح وهوامش وتعليقات، وكثير من الأوهام والدعاوى لا تنتهي إلا لتبدأ، على كتاب الإيديولوجيا العربية.

وينطلق الحديث عن نسق فكري طهائيّ بأبعاده المنهجية والفكرية والإنسانية والأخلاقية والروحية.

وتكفي الإشارة في الأخير إلى ما حملته سنة ٢٠١٤م لكل منهما:

## ١ - بالنسبة للعروبي

ظهور ملف متميز لمجلة النهضة مخصص لعبد الله العروبي؛ تكريماً لمساره الفكري، وما كان له من أثر في الثقافة العربية المعاصرة. وعنوان الملف، كما رأينا هو «هكذا تكلم عبد الله العروبي»، وعنوان الحوار معه: «في نقد الإيديولوجيا»، وتقديم العدد بعنوان: «قول العقل».

ويجعل العوفي، مدير مجلة النهضة، الغاية من إنجاز هذا العدد؛ «استئنافاً لمهمة القراءة المتأنية، والهادفة في الإنتاج المتناسل والمتجدّد باستمرار، ومواصلة الإنصات لخطاب العقل، ولكلمة الفكر التي ما تنفك تلمس الأذان الصاغية».

أما مقالات العدد، كما جاء في التقديم له؛ ف«تبحر في الطروحات والأفكار التي قدمها العروي في مختلف كتبه ودراساته الفكرية، وتغوص في سجل المفاهيم المؤسسة لمشروعه الفكري الذي يعز له نظير في الفكر العربي المعاصر من حيث موسوعية المبنى وصدقية المعنى وصرامة المنهج».

## ٢ - بالنسبة لظه

جاء المؤتمر الدولي الأول لتكريمه، بجامعة ابن زهر بأكادير؛ احتفاءً بجهوده، حول الإبداع الفكري بين النظرة التكاملية للعلوم والمنظور التأيلي لاستشكال المفاهيم، بتاريخ ٢٦ - ٢٧ فبراير ٢٠١٤، وأخذت الجامعة على عاتقها أن تقيم مؤتمراً سنوياً لفكر طه<sup>(١)</sup>.

وقد كشف المؤتمر الأول هذا، المدى الذي بلغته العناية بفكر طه في العالم العربي، وكيف بدأت القراءة الاستكشافية لفلسفته، تتضح معها سمات نسقه الفلسفي العام، وكيف بدأ الباحثون يتعرفون على طروحاته واجتهاداته، واستكشاف رؤيته ومنهجيته، وكيف بدأت أعماله تتجذر في المنظومة الثقافية العربية الإسلامية، وتتحدى النظريات والمناهج، وتجعل منه علامة فارقة في تاريخ الفلسفة العربية الإسلامية؛ بل منارة سامقة في فضائه؛ فأضحى ينعت بفيلسوف الإسلام، وفيلسوف الأمة، وفيلسوف

---

(١) وستنشر أعمال المؤتمر الأول قبل نهاية سنة ٢٠١٤م. وستجري أعمال المؤتمر الثاني لسنة ٢٠١٥ بكلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة القاضي عياض بمراكش، تحت عنوان: تجديد المصطلحات وبناء المفاهيم في الفكر الإسلامي المعاصر احتفاءً بجهود العلامة المفكر طه عبد الرحمن (٦ - ٧ ماي ٢٠١٥م).

الأخلاق... بدون منازع، دون اعتبار لمن يقول: لا يمكن أن يوجد فيلسوف بيننا.

وتّم استحداث وسام الكفاءة الفكرية في المغرب فكان أول من حظى به في مطلع شهر يوليوز من سنة ٢٠١٤م، بمناسبة الذكرى الخامسة عشرة لعيد العرش.

وتّم إنجاز فيلم وثائقي حول تجربته الروحية، ومراحل حياته العلمية، بعنوان: (طه عبد الرحمن الفيلسوف المجدّد)، وكان مجال تصويره بين الجديدة والرباط وأمداغ، وجاء عرضه الأول بمدينة طنجة يوم الجمعة ١٧ أكتوبر ٢٠١٤م.

ويستمرّ الصدام بين صوت الإيمان، ولكن أيّ إيمان؟ وصوت العقل ولكن أيّ عقل؟...

## مصادر البحث ومراجعته

- أزمة المثقَّفين العرب: تقليدية أم تاريخية؟: عبد الله العروي، ترجمة: ذوقان قرقوط - ط ١ [المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٧٨م].
- أعمال ندوة الفكر الفلسفي بالمغرب المعاصر - منشورات كلية الآداب بالرباط ١٩٩٣م، سلسلة ندوات ومناظرات رقم ٢٣.
- بؤس الدهرانية، التَّقدِّلات الثمانيَّة لفصل الأخلاق عن الدِّين: د. طه عبد الرحمن - ط ١ [الشبكة العربية للأبحاث والنشر، مكتبة حي الفلاح، الرياض، ٢٠١٤م].
- تأملات في ممارسة الفلسفة بالمغرب: بنسالم حميش، مشاركة ضمن ندوة: أعمال ندوة الفكر الفلسفي بالمغرب المعاصر - منشورات كلية الآداب بالرباط ١٩٩٣م، سلسلة ندوات ومناظرات رقم ٢٣ - تجديد المنهج في تقويم التراث: طه عبد الرحمن - ط ١ [المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ١٩٩٤م].
- تعددية القيم: ما مداها؟ وما حدودها؟ د. طه عبد الرحمن - ط ١ [المطبعة والوراقة الوطنية، مراكش، ٢٠٠١م] (منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة القاضي عياض، مراكش).
- جريدة الشرق الأوسط، مقال د. سعيد بن سعيد العلوي، ٢٨ يونيو ٢٠١٢، العدد ١٢٢٦٦.
- الحق العربي في الاختلاف الفلسفي: طه عبد الرحمن - ط ١ [المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ٢٠٠٢م].

- خواطر الصباح: حجرة في العنق، (يوميّات ١٩٨٢ - ١٩٩٩):  
عبد الله العروى - ط ١ [المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء،  
٢٠٠٥م].
- درس العروى في الدفاع عن الفكر التاريخي - الحدائى: د. كمال  
عبد اللطيف، سلسلة المعرفة للجميع، العدد ١١، ١٩٩٩م.
- روح الحدائى، المدخل إلى تأسيس الحدائى الإسلامىة - ط ١ [المركز  
الثقافى العربى، بيروت، الدار البيضاء، ٢٠٠٦م].
- روح الدّين من ضيق العلمانية إلى سعة الاثمانية: د. طه عبد الرحمن  
- ط ٢ [المركز الثقافى العربى، الدار البيضاء، ٢٠١٢م].
- السنّة والإصلاح: عبد الله العروى - ط ١ [المركز الثقافى العربى،  
الدار البيضاء، ٢٠٠٨م].
- سؤال الأخلاق، مساهمة في النقد الأخلاقى للحدائى الغربىة: د. طه  
عبد الرحمن - ط ١ [المركز الثقافى العربى، الدار البيضاء،  
٢٠٠٠م].
- طه عبد الرحمن ونقد الحدائى: بوزبرة عبد السلام - ط ١ [جداول،  
بيروت، ٢٠١١م].
- عبد الله العروى، الحدائى وأسئلة التاريخ، ندوة كلية الآداب والعلوم  
الإنسانية، بنمسك، إعداد: عبد المجيد القدورى، عبد القادر  
كنكاى، قاسم مرعاطا، منشورات كلية الآداب بنمسك، ط ١،  
٢٠٠٧م.
- العمل الدّينى وتجديد العقل: طه عبد الرحمن - ط ٢ [المركز الثقافى  
العربى، الدار البيضاء، ٢٠٠٠م]. (ط ١، ١٩٩٧م).
- فى أصول الحوار وتجديد علم الكلام: طه عبد الرحمن - ط ٤  
[المركز الثقافى العربى، الدار البيضاء، ٢٠١٠م]. (ط ١، ١٩٨٧).



- في بعض تجليات العقلانية النقدية عند العروي: نور الدين أفاية، ضمن مجلة النهضة (عدد ٨، ٢٠١٤).
- فيلسوف في المواجهة: عباس أرحيلة - ط١ [المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ٢٠١٢م].
- قراءة تحضيرية في المادية الجدلية: مهدي النجار، مجلة الثقافة، مجلة الفكر العلمي التقدمي، العدد الثالث، السنة السابعة، آذار ١٩٧٧م.
- لماذا ترجم العروي نص (دين الفطرة) لروسو؟: د. كمال عبد اللطيف، جريدة الاتحاد الاشتراكي: ١٩/١٠/٢٠١٤م.
- لمسات بيانية في نصوص التنزيل: د. فاضل صالح السامرائي - ط٣ [دار عمار، عمان، ٢٠٠٣م].
- مجلة النهضة، فكرية فصلية، العدد الثامن، ربيع - صيف ٢٠١٤م.
- مسألة الحداثة في الفكر المغربي المعاصر: د. محمد الشيخ - ط١ [مطبعة النجاشي الجديدة، ٢٠٠٤م] (منشورات الزمن، شرفات ١٣).
- مشروع مناقشة لأطرحات العروي: توفيق السعيد. [مجلة الثقافة الجديدة، السنة الأولى، العدد الرابع، خريف ١٩٧٥م].
- مفهوم التاريخانية عند العروي: محمد سيلا، ص ٤٥، ضمن كتاب: عبد الله العروي، الحداثة وأسئلة التاريخ، ندوة كلية الآداب والعلوم الإنسانية، بنمسك. منشورات كلية الآداب بنمسك، ط١، ٢٠٠٧م.
- مفهوم الحرية: عبد الله العروي - ط٤ [بيروت، المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٨م].
- مفهوم العقل: عبد الله العروي - ط١ [المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ١٩٩٦م].

- من النهضة إلى الحداثة: عبد الإله بلقزيز - ط ١ [بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٩م].
- نقد العقل المعاصر، دراسة تحليلية نقدية - ط ٢ [دار الطليعة، بيروت، ١٩٨٥م].
- نقد العقل المعقول، في مفهوم العقل عند عبد الله العروي: عبد الإله بلقزيز، ضمن ملف النهضة، العدد الثامن، ٢٠١٤.
- Le Maroc et Hassan 2 un témoignage, Centre Culturel Arab, 42 allée Impériale Habous, Casablanca Maroc.